

# La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media.

Autor:

Ferreiro, Jazmín

Tutor:

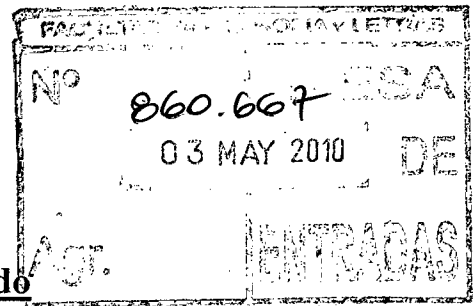
Bertelloni, Francisco

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

Tesis  
- 14-5-5



**Presentación de Tesis de Doctorado**

Exp. Nº: 810.840

DOCTORANDO: Prof. Jazmín Ferreiro

DIRECTOR: Prof. Dr. Francisco Bertelloni

AREA: Filosofía

TITULO: La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media

FECHA: 3 de MAYO de 2010

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

**La recepción del naturalismo político aristotélico  
en la explicación del surgimiento del orden político en la  
Edad Media**

**Tesis Doctoral**

Doctoranda: Prof. Jazmín Ferreiro

Director: Dr. Francisco Bertelloni

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

2010

## Agradecimientos

Quiero agradecer en primer lugar, al Prof. Francisco Bertelloni, por su inmensa generosidad y disposición. Esta tesis comenzó a delinearse en sus clases y seminarios como resultado de sus propuestas de lectura y discusión.

Agradezco también a la Universidad de Buenos Aires, cuya beca doctoral hizo posible la elaboración de esta tesis.

Quiero agradecer muy especialmente a Mariana Larison, sin su permanente lectura y apoyo no concibo estos últimos meses de redacción.

También agradezco a mis amigos y colegas Victoria Arroche y Martín D'Ascenzo, por sus lecturas y sugerencias. A Virginia Cano, compañera de largas tardes de biblioteca. A Antonio Tursi por su permanente disposición.

Quiero agradecer también por su apoyo y cariño a mi padre, Carlos, a Ana, Julián y Francisco, y por su constante amistad a Malena Pizani, Virginia Ketzelman, Valeria Valiño, Laura Crespi y Silvina Gorsky.

Y a mi marido, Sebastián Beretta, quien también vivió el extenso proceso de la tesis, y siempre supo brindarme la seguridad de la risa.

**ABREVIATURAS**  
**de las fuentes principales citadas**

[**Pol.**] *Aristotle's Politica*, ed. David Ross, Oxford University Press, 1957.

[**EN.**] *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater Oxford, Clarendon Press, 1988.

[**DR.**] Sancti Thomae de Aquino, "De Regno ad Regem Cypri", ed. Hyacinthe- F. Dondaine, en *Opera omnia iussu Leonis XIII*, P.M. edita, Editori di San Tommaso, Roma, 1979.

[**DRPP.**] Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein, Stuttgart, E. Klett, 1969.

[**DP.**] Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, Herausgegeben von R. Scholz, Hannover, 1932.

## Introducción General

### *La Teoría Política Medieval*

#### **El lugar de la “filosofía política medieval” en la historia del pensamiento político**

La filosofía política medieval presenta a su estudioso un panorama por lo menos paradójico. Cuando el lector se inicia en esta época del pensamiento, dos curiosas perspectivas parecen presentarse para su análisis: o se la concibe como una continuación del pensamiento político clásico -esto es, como una variación más o menos original del pensamiento griego y romano, pero que en esencia no aporta respecto de éste una novedad significativa-, o como el prelude de la moderna filosofía del Estado. En otras palabras, es común percibir cierta tendencia a pensar que el pensamiento político medieval, lejos de constituir una reflexión autónoma y original, es una continuación respecto del pasado griego y romano, o una formulación *in nuce* de aquellas ideas que encontrarán su pleno desarrollo en la modernidad.

Y, en efecto, si se define la teoría política como la ciencia que estudia el Estado y los vínculos de sujeción, puede ponerse con razón en duda su existencia misma durante la Edad Media. Tal como lo afirma Wieland, una soberanía entendida como “un supremo poder de jurisdicción, no derivado, total e ilimitado hacia fuera y hacia adentro, no existe en la Edad Media”.<sup>1</sup> Bien distante de esta definición, la teoría política medieval responde a la situación completamente idiosincrática de la coexistencia de dos poderes, un poder espiritual y un poder temporal, cuyas pretensiones atentan contra la posibilidad efectiva de una soberanía entendida en términos “modernos”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Wieland, G. “La recepción de la Política aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”, *Patristica et Mediaevalia*, XXI, 2000, p. 22.

<sup>2</sup> “A la idea de soberanía, de la *summa legibusque soluta potestas*, según Jean Bodin, corresponde el monopolio estatal de la fuerza, el poder supremo absoluto, la custodia de la paz hacia fuera y hacia adentro -custodia de la paz hacia fuera significa poder de decisión sobre la guerra y la paz; hacia

Si se toma, pues, como criterio para la periodización de la filosofía política el surgimiento, en el siglo XVI, del concepto de *Estado* -noción que se constituirá, a partir del siglo XVII, en el objeto de análisis del pensamiento político moderno- se corre el riesgo de establecer una categórica división en dos grandes momentos de la historia del pensamiento político, uno de ellos representado por la llamada “filosofía política clásica”, cuyo origen se encuentra en la Grecia del siglo III a. C., y la “filosofía política moderna”, fechada alrededor de los siglos XVI y XVII. La evidente disparidad entre ambos períodos no solamente desatiende la pluralidad de formulaciones comprendidas por la denominada “filosofía política clásica” -al abarcar pensamientos tan diversos como los de Platón y Aristóteles, las formulaciones de la tradición estoica, los juicios de Agustín de Hipona y de los Padres de la Iglesia sobre los vínculos políticos, así como los autores del período escolástico entre los que se cuentan a Tomás de Aquino, Marsilio de Padua o Dante Alighieri-, sino que, sobre todo, ignora que el problema político específicamente medieval -el conflicto de jurisdicción entre el poder temporal y el poder espiritual- es extraño a la filosofía clásica “antigua” -donde la distinción entre los poderes espiritual y temporal carece completamente de sentido-.

Por otra parte, desde una perspectiva más general, la idea de una continuidad entre el pensamiento político de la antigüedad y el del medioevo dificulta la comprensión del surgimiento de la moderna filosofía del Estado. En otras palabras, y tal como lo plantea Habermas: “¿Cómo se ha llevado a cabo, de Aristóteles a Hobbes, la transformación de la política clásica en la moderna filosofía social? (...) Entre ambos autores viene a mediar, de un modo singular, la filosofía social de Tomás de Aquino.”<sup>3</sup>

Sin embargo, al abordar el pensamiento político en el Medioevo, es posible considerar su especificidad precisamente en el proceso de reapropiación del

---

adentro concierne a la seguridad interna y a la custodia del orden jurídico, *i.e.* la competencia exclusiva en materia de legislación y la decisión sobre lo justo y lo injusto”. Cf. Schneider, J. H. J., “La filosofía política en el *De regno* de Tomás de Aquino”, *Patristica et Mediaevalia*, XXIV, 2003, p.3.

<sup>3</sup> Cf. Habermas, J., *Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires, 1966, pp. 14-15.

pensamiento clásico y de producción de nuevas redes conceptuales, aquellas mismas que, retrospectivamente, constituirán la alborada de la época Moderna. Y en efecto, Tomás de Aquino en primer lugar, y otros autores de manera posterior, efectúan la compleja tarea de recepción del pensamiento clásico al contexto medieval. A partir del siglo XIII, se desarrollan toda una serie de teorías acerca de los vínculos políticos como producto de este proceso de recepción, que culminarán en el concepto de Estado moderno.<sup>4</sup> El estudio de los tratados medievales ofrece en este sentido la oportunidad de analizar ciertas ideas matrices de este pensamiento político. La soberanía del Estado, la idea de representación, el origen popular del gobierno, los derechos de propiedad y la separación de la Iglesia y el Estado, son ideas que se gestaron durante los siglos XIII y XIV, asociadas a circunstancias históricas particulares. No obstante, esto no implica que el estudio de tales insipientes teorías acerca del gobierno sólo tenga un interés de carácter histórico. Muy por el contrario, como intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo, su interés es, ante todo, de carácter estrictamente *filosófico*.

Pues bien, si es posible, como hemos señalado, hablar, dentro de la historiografía medieval, de una continuidad entre el pensamiento político antiguo y el tardomedieval, es porque esta continuidad se sustentaría en el desarrollo de nociones y problemas *comunes* a la filosofía política antigua y la filosofía política medieval. Es precisamente uno de estos problemas y nociones el que nos interesa indagar aquí: la noción de “naturalismo político” –ejemplificado en la tesis de cuño aristotélico según la cual el hombre es político *por naturaleza*- y la problemática dentro de la que ésta se enmarca. Muchos autores, entre quienes se destaca Walter Ullmann, señalaron la importancia de la *Política* de Aristóteles en las nuevas teorías que tuvieron lugar a

---

<sup>4</sup> “Todo intento por excavar los fundamentos del pensamiento político moderno ha de empezar con la recuperación de la *Política* de Aristóteles, y el consciente resurgimiento de la idea de que la política constituye una disciplina independiente.” Cf. Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, trad. Castell. F.C.E., Mexico, 1993, vol. II, p. 359.



partir de la segunda mitad del siglo XIII.<sup>5</sup> Según esta perspectiva, la recuperación de la *Política* (a partir de la traducción de Moerbeke, c. 1265) introdujo en el pensamiento medieval el llamado “naturalismo político”. Ullmann sostiene que la incorporación del naturalismo político aristotélico produjo una revolución en el ámbito del pensamiento político, cuya consecuencia habría sido el tránsito desde una teología política hacia una filosofía política medieval, así como la inauguración del camino hacia la constitución del Estado moderno. Otros autores, como Cary Nederman, Anthony Black o Janet Coleman, no asocian los nuevos textos medievales con la irrupción del concepto de naturaleza aristotélica recuperado con la *Política*. Afirman, por el contrario, que tal concepción de naturaleza ya era conocida por la tradición medieval, principalmente a través de Cicerón y Séneca. Nederman niega la existencia de una revolución conceptual promovida por la circulación de la *Política*, y sostiene que las concepciones naturalistas más salientes de la *Política* aristotélica estaban ya presentes antes de la recepción de texto. Desde este punto de vista, la tesis que afirma que el hombre es social y político por naturaleza habría tenido una larga tradición en la Edad Media a través de autoridades clásicas y cristianas que articularon el mismo concepto. Nederman señala como principal fuente latina de esta tradición a Cicerón, quien habría pronunciado la idea de que el hombre fue hecho por naturaleza para vivir en comunidad. Desde esta perspectiva, el naturalismo político desarrollado por Aristóteles en la *Política* que se incorpora al pensamiento medieval, se agregaría a las tradiciones ya existentes.

De esta manera, y a modo de esquema, podrían establecerse dos posturas contrapuestas en la historiografía clásica sobre el pensamiento político medieval. Por un lado, aquellos que sostienen la absoluta novedad del concepto de naturaleza que irrumpe con la reaparición de la *Política*. Por otro lado, aquellos que niegan tal ruptura señalando la presencia, previa a la recepción aristotélica, de ideas y de cierto

---

<sup>5</sup> También Cf. Grabmann, Martin, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Beiträge zue Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* XXII, 1-2, Münster, 1931, Lagarde, G., *Naissance de l'esprit laïque au declin du moyenage*, Presses universitaires de France, Paris, 1948. Gewirth, A., *Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, New York, 1951.

vocabulario -particularmente ciceroniano-, que habrían constituido una continuidad sin fisuras desde el naturalismo aristotélico hasta las teorías del siglo XIII, a través de la mediación de otras fuentes clásicas presentes en la Edad Media. Ambas posiciones, entre si enfrentadas, coinciden, sin embargo, al señalar una continuidad entre la tradición “clásica” y la “medieval”; como si los textos de teoría política que surgen en los siglos XIII y XIV no fueran sino adaptaciones de un pensamiento exógeno, una mera “cristianización” del pensamiento antiguo y romano.

Pues bien, es indudable que la recepción de la *Política* cumplió un importante papel en la formulación de las nuevas teorías políticas medievales, acercando a los pensadores de la época nuevos conceptos, independientes del ámbito teológico, para pensar las estructuras de poder surgentes. La *Política* fue un instrumento, una herramienta teórica para argumentar a favor de teorías originales, que responden a situaciones históricas particulares.<sup>6</sup> Sin embargo, tal vez sea desmedido atribuir a la recepción de la *Política* la causa última que permitió realizar el paso de una teología política a una paulatina secularización del pensamiento político.<sup>7</sup> En cualquier caso, desde el punto de vista de la historiografía del pensamiento político medieval, la categoría de “naturalismo político aristotélico”, adoptada acríticamente, complejiza la posibilidad de percibir la novedad de los textos medievales respecto de las fuentes de las que se nutren. Lejos de ser explicativa, tal noción opera como prejuicio a la hora de confrontar los textos medievales, creando la falsa ilusión de semejanza con el pensamiento aristotélico.

---

<sup>6</sup> Acuerdo con Nederman en la necesidad de abandonar la pretensión de definir de modo estricto un aristotelismo medieval y, en cambio, precisar más específicamente el sentido que esta noción tiene en cada uno de los autores. Si no se quiere convertir el término “aristotelismo” en una expresión vacía es necesario limitar su sentido, y esto es posible solo en la apreciación primera del uso del lenguaje y las ideas de la *Política* por parte de cada autor. “Aristotelianism must be regarded as a creative, not slavish, tradition.” Cf. Nederman, C., “The Meaning of *Aristotelianism* in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, N° 4, 1996, p. 582.

<sup>7</sup> En esta dirección, Wieland afirma que la causa del surgimiento de teorías políticas que legitimen la autonomía de la soberanía temporal debió ser endógena. Cf. Wieland, G., “La recepción de la *Política* aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”, *Patristica et Mediaevalia*, XXI, 2000.

Nuestra hipótesis de trabajo en la presente investigación afirma, contra cierta perspectiva de la historiografía tendiente a subsumir la filosofía política medieval en las categorías de la filosofía política clásica, la autonomía y originalidad en los tratados medievales, incluso a la hora de incorporar nociones del contexto greco-romano. Pondremos esta hipótesis a prueba a través del análisis de la recepción tardomedieval del denominado “naturalismo político” aristotélico, recepción de la que tomaremos cuenta a través de tres de sus principales figuras: Tomás de Aquino, Juan de Paris y Marsilio de Padua. Para decirlo más claramente: *efectivamente*, la *Política* de Aristóteles fue utilizada a la hora de componer los nuevos tratados de teoría política del siglo XIII y XIV, numerosas citas y referencias al texto aristotélico, y, en particular, a las “tesis naturalistas”, son prueba de ello. Los textos que conforman el *corpus* a analizar contienen pasajes en apariencia aristotélicos. Así, la descripción del origen del orden político en los textos de Tomás de Aquino, Juan de Paris y Marsilio de Padua, ofrece al lector una teoría política en apariencia aristotélica, adoptando vocabulario e ideas de la *Política* de Aristóteles. No se pone, pues, en duda la existencia de una influencia directa de los textos recién descubiertos de Aristóteles en el pensamiento medieval, sino el hecho de que el pensamiento definido como “naturalismo político” tenga el mismo sentido y alcance en Aristóteles y en los filósofos medievales. Nuestra tesis se inscribe, de esta manera, en la discusión de la historiografía contemporánea acerca de la presencia y el alcance del naturalismo político de Aristóteles en los textos de teoría política medievales. El objetivo es así el de determinar si la relación entre ambas tradiciones, la del pensamiento político clásico y la del pensamiento político medieval, es de ruptura o continuidad en relación al denominado “naturalismo político” de Aristóteles.

Con este fin, analizaremos, en el primer capítulo, **“El contexto de recepción de la *Política* de Aristóteles”**, presentando así en primer lugar la condición histórica determinante de la filosofía medieval: su vinculación con el cristianismo y la problemática de la coexistencia de dos poderes, el poder espiritual del *sacerdotium* y el poder temporal del *regnum*. En segundo lugar, presentaremos el contexto teórico de

la recepción del texto del Estagirita, caracterizado fundamentalmente por dos modelos diferentes de análisis de los vínculos políticos: el modelo teológico-político y el modelo jurídico-político. En este capítulo también presentaremos algunas dificultades vinculadas a la traducción latina de Guillermo de Moerbeke del texto aristotélico, aquella que Tomás de Aquino y los autores que analizamos utilizaron de la *Política*.

En el segundo capítulo, “**Génesis de la concepción medieval del naturalismo político**”, abordaremos un primer momento en la recepción del naturalismo aristotélico a través del análisis de un pasaje de *Suma teológica* en el que Tomás retoma ciertas formulaciones agustinianas. Tal análisis será de gran utilidad, entre otras cosas, para permitirnos identificar las posturas paradigmáticas respecto de las cuales la historiografía construye la noción de “naturalismo político” medieval en oposición a la tradición anterior. Una vez identificado aquello que la historiografía reconoce como una concepción naturalista del orden político en los textos de teoría política medieval, cuestionaremos la posibilidad de que tal noción se encuentre efectivamente en la *Política* de Aristóteles. Para ello analizaremos los pasajes más salientes de la *Política* y de su uso del concepto de *phúsis*.

En el tercer capítulo, “**Tomás de Aquino y el tratado *De Regno Ad Regem Cypri***”, examinaremos en detalle la argumentación tomista que explica, recurriendo a formulaciones aristotélicas, el *origo regni*. Pondremos en relación las tesis más relevantes del pensamiento político de Tomás con la formulación aristotélica, buscando dar cuenta de la distancia que separa ambos tratados. Veremos así que el peculiar modo de entender el concepto de *natura* y del ley natural en Tomás, y su influencia en la nueva filosofía política naciente.

En el capítulo cuarto, “**Juan Quidort de Paris y el tratado *De regia potestate et papali***”, veremos cómo una nueva tradición comienza a conformarse dentro de la teoría política a la luz de la concepción de naturaleza aristotélica *reformulada* por Tomás de Aquino. En este sentido, intentaremos mostrar cómo la lectura de Quidort, apoyándose en los tratados tomasianos, proporciona otros y

nuevos elementos y problemas a esta tradición naciente, tales como la noción de propiedad, su alcance y función dentro de la comunicad política, o su nueva concepción del trabajo.

Finalmente, en el capítulo quinto, “**Marsilio de Padua y el tratado *Defensor pacis***”, completaremos nuestro estudio acerca de la reformulación medieval del concepto aristotélico de *naturaleza*. A partir del análisis del tratado de Marsilio, veremos cómo la *natura* que intervendrá en la fundamentación del orden político será caracterizada a partir de su dimensión físico-natural. Será esta idea de naturaleza, de las leyes que la gobiernan y del modo peculiar de conocimiento que le corresponde la que conformará, ya en los finales del Medioevo, el fundamento “natural” del orden político.

## Capítulo Primero

### El contexto de recepción de la *Política* de Aristóteles

## Introducción

Hasta mediados del siglo XIII la teoría política medieval conoció un desarrollo fuertemente dependiente de disciplinas y fuentes no específicamente filosóficas, como el derecho, la medicina y la teología. Su dependencia respecto de la teología se percibe en la tradición que Arquillère denominó “agustinismo político”<sup>8</sup> fuertemente dominante hasta el siglo XIII. En lo que concierne al derecho, esa dependencia aparece en algunos planes de estudio de la naciente Universidad de París, hacia principios del siglo XIII, en los cuales la *politica* es identificada con la *lex canonica* y el *ius romanum*. También la medicina contribuyó con sus metáforas del cuerpo como organismo, que fueron utilizadas frecuentemente en textos políticos. Suele señalarse la importancia del hecho histórico del nacimiento y consolidación de la Universidad medieval, como lugar de recepción y transmisión de la cultura filosófica y de reformulación de la misma.<sup>9</sup> Los autores de los textos de teoría política que surgen en este período están vinculados –directa o indirectamente– con el medio universitario, entre ellos: Tomás de Aquino, Juan de París, Egidio Romano, Dante Alighieri y Marsilio de Padua. Todos ellos se nutrieron –aunque muchos no en calidad de alumnos– de esa cultura filosófica universitaria.<sup>10</sup> A partir de mediados del siglo XIII, los recursos teóricos mencionados –i.e.: teología, derecho y medicina– comienzan a ser sustituidos por otros, al mismo tiempo que en la literatura del Occidente latino comienza a registrarse un creciente interés por tradiciones filosóficas

---

<sup>8</sup> Arquillère desarrolla la noción de “agustinismo político” en *L’Agustinisme politique, Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge*, Paris, 1934; Así mismo, cf. Arquillère, “Réflexions sur l’essence de l’agustinisme politique”, en *Agustinus Magister*, Paris, 1954.

<sup>9</sup> Cf. Miethke “La teoría política y la universidad den el siglo XIV”, *Patristica et Mediaevalia*, XXV, 2004.

<sup>10</sup> “(...) a partir del siglo XIII prácticamente ninguna teoría política fue propuesta por un autor que no se hubiese formado en una universidad. Las excepciones más conocidas, la *Monarchia* de Dante o también Ramón Llull, están tan influenciadas en el método y en el lenguaje por la ciencia escolástica que en esta perspectiva valen más como confirmación que como excepción a la regla.” Cf. Miethke, J., “La teoría política del medioevo tardío en la vía de la modernidad”, *Patristica et Mediaevalia*, XXI, 2000, p. 6.

nuevas y recientemente conocidas. Estas tradiciones son, fundamentalmente, la aristotélica y neoplatónica.<sup>11</sup>

Una característica común de los nuevos textos de teoría política es su compromiso con la condición histórica determinante de la filosofía medieval: su vinculación con el cristianismo. El punto de partida de toda teoría política desarrollada en la Edad Media es la coexistencia de dos poderes, el poder espiritual del *sacerdotium* y el poder temporal del *regnum*. Ambos poderes se ejercen sobre una misma comunidad: la *societas christiana*. Los textos de teoría política tienen así, como problema central, determinar el alcance del poder y la jurisdicción de la Iglesia y del poder político.

Veremos, en este capítulo, cómo las teorías políticas que comienzan a desarrollarse en el siglo XIII se presentan como una posible respuesta a los conflictos históricos y teóricos entre el poder de la Iglesia y el poder secular, buscando la afirmación de coexistencia y mutua independencia de ambos, esto es, la separación de las esferas de competencia. Éste último giro -esto es, la aparición de textos de teoría política que pretenden desvincularse de la fundamentación sostenida por el Papado- coincide históricamente con la recepción de la *Política* de Aristóteles. Es en este complejo contexto de carácter histórico, teórico y doctrinal que se manifiesta, con la recepción de la *Política*, un incremento en la cantidad y calidad de textos de teoría política que utilizan conceptos aristotélicos y citan asiduamente la *Política*. Este fenómeno ha sido tipificado por la historiografía como un *tránsito hacia una concepción teórico-filosófica de la política*. Ahora bien, si la génesis histórica de la

---

<sup>11</sup> En efecto, el *corpus* de los escritos de Aristóteles es conocido casi completamente hacia 1250 con el ingreso de la *Ethica Nicomachea* y poco después con el ingreso de la *Politica* en 1265. En lo que concierne a la influencia de la tradición neoplatónica, ésta tuvo lugar a través de escritos como el *Liber de Causis*, en esos años atribuido erróneamente a Aristóteles, pero de clara filiación neoplatónica. Para la historia de esta recepción, cf. D'Ancona Costa, *Tommaso D'Aquino. Commento al "Libro delle cause"*, Rusconi, 1986, Introducción, pp. 7-120; También, cf. D'Ancona Cristina, *La discesa dell'anima nei corpi*, Il Poligrafo, 2003, Introducción; Eugenio Garin, *Studi sul neoplatonismo medievale*, Firenze, 1958. Para una historia de esta recepción de la obra Aristotélica, cf. Dod, B.G., "Aristoteles latinus", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by Kretzmann, Kenny and Pintos, Cambridge, 1982.



relación entre poder espiritual y poder temporal se encuentra en el momento en el que se proclama al cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, correlativamente importantes rasgos del dogma y la doctrina cristiana adoptaron la forma y el lenguaje del desarrollado sistema legal y constitucional romano. La misma traducción latina de la Biblia hebrea y griega, la Vulgata de San Jerónimo, contiene términos y nociones estrechamente vinculados con el lenguaje de los juristas romanos. La compleja imbricación entre acontecimientos de carácter histórico y elementos de orden doctrinal conforman, de este modo, el contexto de recepción de la *Política* de Aristóteles.

En primer lugar, presentaremos de manera general distintos elementos que determinan dicha recepción. Dichos elementos conciernen al contexto histórico en el que se enmarcan las teorías políticas desarrolladas en la Edad Media. En el apartado (1) analizaremos, en particular, el modo en que se establecieron las vinculaciones entre las esferas política y religiosa: por un lado, el modelo según el cual el poder espiritual queda absorbido por el poder político; por el otro, la reacción a esta formulación, esto es, la afirmación de la superioridad del poder espiritual respecto del político, y, como consecuencia, la subordinación del último al primero. Señalaremos en este punto algunos de los momentos centrales de tales formulaciones. Los textos de teoría política que analizaremos en los siguientes capítulos se enmarcan, cada uno de ellos, en un contexto singular y expresan su posicionamiento respecto de conflictos puntuales entre el poder espiritual y el poder secular. Por este motivo, al inicio de cada capítulo daremos cuenta de los rasgos particulares del contexto en el que se inscriben los tratados de cada autor. En el apartado (2), analizaremos el contexto teórico de la recepción de la *Política*. Tal contexto se vincula con la asociación de la política en cuanto disciplina con contenidos no filosóficos. Analizaremos, principalmente, dos modelos: el modelo *teológico-político*, y el modelo *jurídico-político*. En el apartado (3), veremos algunos de los aspectos más importantes de la traducción latina de la *Política* realizada por Guillermo de Moerbeke. Tal traducción constituye la fuente principal de la lectura política del Estagirita en el siglo XIII. Finalmente, y a partir de estos elementos, propondremos un acercamiento inicial y

provisorio a la demostración de nuestra hipótesis de lectura, expuesta en la Introducción.

### **1. Contexto histórico: religión y política**

Como lo hemos establecido en nuestra introducción, en este apartado abordaremos el contexto histórico de lo que señalamos como los dos posibles paradigmas de vinculación entre las esferas temporal y espiritual: el modelo “cesaropapista” y el modelo “hierocrático papal”. Una primera característica debe ser establecida en la explicitación de ambos paradigmas: mientras que la absorción del poder espiritual por el poder político tuvo efectivamente una manifestación histórica en Bizancio, la subordinación del poder político por el religioso no pasó de ser una pretensión Papal que alcanzó un punto de máxima representación en el siglo XIII, pero que se fue construyendo teóricamente desde los orígenes de la Edad Media.

Es posible afirmar<sup>12</sup> que la absorción del poder espiritual por el poder político, característica del Imperio Oriental, motivó el desarrollo de distintas formulaciones teóricas por parte del papado romano. Dichas formulaciones buscaban, en primer lugar, instituir al papado como instancia separada del poder político. En segundo lugar, proclamar cierta superioridad del sacerdocio respecto del poder político, asociada a la superioridad del fin al que el sacerdocio tiende. Finalmente, derivar de esta jerarquización de fines la necesidad de la subordinación del poder temporal al poder espiritual. La formulación teórica más radical por parte del Papado se da en el siglo XIII con la manifestación de Bonifacio VIII, quien supone la posesión por parte del Papa de la totalidad del poder, la llamada doctrina de la *plenitudo potestatis papal*. A su vez, y como reacción a la posición hierocrática, surgen a partir del siglo XIII las

---

<sup>12</sup> Siguiendo el esquema teórico-causal presentado por Bertelloni, en “Orígenes medievales de las teorías legitimistas y decisionistas” *Veritas*, Vol. 39, N° 155, 1994, pp. 351-359.

nacientes teorías políticas que, sin negar importancia al poder espiritual en materia de fe, pretenden fundar la autonomía de los gobiernos seculares.

Si nuestra investigación gira en torno a las teorías políticas surgidas a partir del siglo XIII en la Europa Medieval, el modelo oriental que originó por parte del Papado importantes desarrollos teóricos, guarda con nuestro objeto de estudio una relación directa y esencial, por esta razón nos resulta indispensable la exposición, bien que somera, de su sentido y función. Recordemos, en primer lugar, que, tras desaparecer el imperio Romano de Occidente, el imperio de Oriente se establece como único heredero de la institucionalidad romana, la capital del imperio es trasladada a Constantinopla, llamada la “nueva Roma”. Durante el Concilio de Calcedonia, en el año 451, se estableció que Constantinopla gozaría del mismo rango que la antigua Roma, y que el rango civil de una ciudad determinaba su rango eclesiástico. De este modo, se reconocía a Constantinopla como heredera directa del antiguo imperio y se desconocía, simultáneamente, el poder del Papado romano.<sup>13</sup> La fisonomía del Imperio Oriental, por su parte y a diferencia de Roma, refleja la herencia de viejas tradiciones orientales transmitidas por el imperio alejandrino, principalmente aquella según la cual el emperador reúne las funciones del sumo jefe político y religioso. A diferencia de las pretensiones Papales desarrolladas con posterioridad, el cristianismo existía, en Oriente, como una dimensión interna del Estado. Este sistema de gobierno fue denominado “cesaropapismo”, por reunir en la figura del emperador ambas funciones de gobierno: la política y la religiosa. La inclusión de la dimensión religiosa en la dimensión política, una herencia de tradiciones orientales,<sup>14</sup> produjo así los fundamentos de la doctrina imperial como una amalgama formada a partir del ideal cristiano, de concepciones helenísticas y sobre

---

<sup>13</sup> Efectivamente, lo que se verifica en la historia como consecuencia de la división del Imperio Romano es la supremacía del poder político del Imperio Bizantino en Oriente como único heredero de la legitimidad política ante la desaparición de la parte Occidental del Imperio, consecuencia de las invasiones bárbaras y de la caída de Roma en el año 476. Cf. Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, España, 1999, pp. 37-38.

<sup>14</sup> Ciertas tradiciones orientales fueron transmitidas al imperio alejandrino, luego asumidas por los romanos cuando aun profesaban la religión pagana, y confirmadas por Constantino al promulgar su edicto de tolerancia (313). Cf. Bertelloni, *ibid.*, p. 354.

todo orientales. La figura del emperador, sobre la que recaía la función de vicario de Dios, era puesta de relieve por un desarrollado simbolismo que resaltaba su posición casi divina. El carácter sacro atribuido a los recintos imperiales, el despliegue litúrgico, la semejanza entre los fastos imperiales y los servicios divinos, eran elementos que apuntaban a caracterizar el peculiar *status* del emperador, distinguiéndolo del resto de los mortales. Pero una de las características más notables de la vinculación establecida en Bizancio entre la esfera política y la religiosa es su autonomía respecto de toda legitimación teórica. Su fundamento es, en cambio, de estricto carácter histórico. La ideología imperial materializada en Bizancio es así el resultado de argumentaciones históricas reforzadas por elementos bíblicos.

Ahora bien, contra esta tradición, y en cierto modo como consecuencia del conflicto inicial entre el Papado y el Imperio Bizantino, el papado comenzó un fuerte desarrollo teórico definido como “hierocracia Papal”. El objetivo principal de este intrincado trabajo teórico fue el rechazo a la posibilidad de quedar absorbidos por el poder del emperador. Ambas posiciones, la del Papado Romano y la del Imperio, fueron de esta forma políticamente irreconciliables. Así, desde los orígenes de la Edad Media, los teóricos del papado elaboraron una teoría orientada a justificar el gobierno de la Iglesia por el Papa, según la cual la Iglesia se autoafirmaba como la única institución capaz de ofrecer los medios para la conducción del hombre hacia su fin último. De aquí la importancia de quien gobierna esta institución, el obispo de Roma, y el predominio de una comunidad, la *christianitas*, por sobre la *humanitas*. La Iglesia Romana se piensa y se afirma de este modo como la institución encargada de administrar los medios para la salvación del hombre, pues es en su seno que el hombre renace a la verdadera vida.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Es por medio del bautismo, por ejemplo, que el hombre pasa a ser miembro de la Iglesia: “el hombre forma jurídicamente parte de la totalidad corporativa” Cf. Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. Castell., Alianza, España, 1985, p. 38.

El Papado, como institución de gobierno, se conforma durante el pontificado de León I a mediados del siglo V, a la luz de cierta interpretación de un pasaje del Evangelio según Mateo.<sup>16</sup>

*Mas yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia; (...) Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ligares en la tierra será ligado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos.*<sup>17</sup>

En efecto, en este texto se establecen, al mismo tiempo, dos instancias diferenciadas: por un lado, la fundación de la Iglesia como institución (*sobre esta piedra edificaré mi iglesia*); por otro, se instituye el gobierno propio de esta institución en Pedro (*Tú eres Pedro*).<sup>18</sup> La *ecclesia* instituida por la divinidad, constituye el cuerpo de los fieles, clérigos y laicos. El texto de Mateo expresa la característica de las funciones atribuidas a Pedro (*todo lo que ligares en la tierra será ligado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos*), pero no menciona, sin embargo, la posibilidad de sucesión de dichas funciones. Es otro documento, de carácter histórico, el que proporciona la fundamentación de la

---

<sup>16</sup> Cf. Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, España, 1999, pp. 21-23. Ullmann señala la importancia del período que se extiende entre los siglos IV y V en el que se gestaron las ideas fundamentales acerca de las formas de gobierno sin ningún tipo de presencia de elementos germánicos. De este modo, las concepciones acerca del gobierno y el poder se conformaban sobre dos esquemas de gobierno: la Iglesia de Roma y el Imperio de Constantinopla. Cf. Ullmann, *idem*.

<sup>17</sup> “*Tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam... et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis.*” Mateo 16:18-19.

<sup>18</sup> Ullmann señala la presencia de dos principios extraídos del texto de Mateo: la conexión causal entre lo ligado en la tierra y lo ligado en el cielo y el alcance de tal poder expresado por el término *quodcumque*. Los poderes petrinus comprenden y abrazan *todo*. La utilización de los términos *ligare* y *solvere* reflejan la influencia del derecho romano: por medio de una ley se establece un lazo entre aquellos que quedan obligados por la misma, por consiguiente se expresa la liberación de una obligación con la fórmula *solutio obligationis*. Cf. Ullmann, *op. cit.*, (1985), p. 40.

sucesión Papal. Una tal fundamentación será sustentada, en efecto, en un documento espurio del siglo II, que se presenta como una carta escrita por el Papa Clemente I, en la cual se afirma que había recibido sus poderes del mismo Pedro, de modo que él contaba con el poder de las llaves al igual que los que lo sucedieran. La *Epistola Clementis* expresa una disposición testamentaria que permite fundamentar históricamente el modo de sucesión de las funciones Papales atribuidas a Pedro por el propio Cristo. Existen de este modo dos atribuciones distintas de poder: una a través de la cual Cristo concede la *potestas clavium* a Pedro en función de sus méritos, esto es, en su condición de discípulo dilecto de Cristo, y otra la de sus sucesores, que reciben la *potestas* sin tener los méritos personales de Pedro.<sup>19</sup> A través de esta caracterización se establece, en el interior del papado como institución de gobierno, una importante distinción entre cargo y persona.<sup>20</sup> Como consecuencia de la doctrina expresada en la *Epistola Clementis* la sucesión de los poderes petrinus se concibe como una sucesión directa de Pedro a los sucesivos papas, esto es, todo Papa es un inmediato heredero de Pedro, y no de sus antecesores. Los sucesores de Pedro heredan un tal poder que, a partir de León I (440-461), será denominado *plenitudo potestatis*, expresando en esta formulación de qué modo se interpreta el versículo de Mateo: el alcance del poder del papa es omnicompreensivo (*quodcumque*). De este modo el pontífice de Roma se concibe a sí mismo como contrafigura del emperador de la concepción bizantina.

Así pues, si bien Roma reconoce, con Oriente, una pretensión simultánea al ejercicio del poder sobre la misma comunidad por parte de los dos soberanos, existe

---

<sup>19</sup> Los méritos de Pedro son personales y por lo tanto resultan intransmisibles. Los sucesores de Pedro son, en este sentido, *indignus haeres beati Petri*. León I basándose en leyes romanas referentes a la herencia caracteriza los poderes otorgados a los sucesores de Pedro como “objetivos e independientes de la persona a la que originalmente se le concedieron.” Ullmann, *op. cit.*, (1999), p. 25. “Según la ley romana el heredero, por derecho, ocupa el *status* legal del muerto”. *Ibid.* p. 27.

<sup>20</sup> Como consecuencia de la distinción entre cargo y persona se establece una diferencia respecto al poder que detentan los ministros de la Iglesia. Distinción que se expresará en un lenguaje preciso entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis*: según la primera el Papa es sucesor directo y sin intermediarios de Pedro, concierne al poder del Papa en relación a su jurisdicción. La *potestas ordinis* concierne a los asuntos sacramentales, al poder de administrar los sacramentos, ésta sólo puede transmitirse a través de la mediatización continua en el tiempo. Cf. Ullmann, *op. cit.*, (1985), pp. 44-45.

también una diferencia fundamental en el modo de comprender el fundamento de dicha esta pretensión: mientras que, desde la perspectiva oriental, la comunidad es en primer lugar, comprendida como la totalidad de los romanos, y, en segundo lugar, - derivado de la primera acepción- como la totalidad de los cristianos; desde la perspectiva del Papa, el gobierno se ejerce sobre la totalidad de los cristianos, y por lo tanto, sobre todo romano. Es así que, frente a estas posiciones irreconciliables, se desarrollaron desde la curia Papal diversas estrategias para pronunciarse respecto de la relación que debía existir entre la Iglesia y el poder político.

El primer momento decisivo en esta discusión es aportado por Gelasio I, hacia el final del siglo V, (c. 494-496) quien manifiesta en una carta dirigida al emperador Anastasio I la notable situación de la relación *regnum-sacerdotium*. Afirma Gelasio que, existiendo dos instancias que gobiernan el mundo, sobre la autoridad sacerdotal recae la responsabilidad de responder en el juicio final por todos los hombres, incluidos los reyes. Corresponde a los sacerdotes cargar con un peso mayor (*gravius pondus*). La mayor responsabilidad es la que establece la *superioritas* Papal.<sup>21</sup> Por un lado, el *sacerdotium* se destaca sobre el *regnum* en importancia y dignidad, y, por otro, el poder temporal adquiere una función simplemente auxiliar respecto del espiritual porque éste apunta a un bien más alto. Gelasio I, utilizando el lenguaje jurídico romano, establece una diferencia entre la *auctoritas* del Papa y la *regia potestas* del emperador. Ambos términos, propios de la constitución romana, son portadores de una diferencia significativa: mientras que la *auctoritas* expresa la facultad de crear normas vinculantes, la *potestas* queda reducida a la facultad de ejecutar tales normas.<sup>22</sup> En este sentido, la pronunciación de Gelasio puede ser

---

<sup>21</sup> Dicha superioridad Papal se explica por la responsabilidad que recae sobre los ministros eclesiásticos: "Son dos las instancias, Augusto emperador, que gobiernan este mundo: la sagrada autoridad de los obispos y el poder de los reyes. Pero, de ellos, es tanto mayor el peso del sacerdocio, porque en el juicio divino él debe rendir cuentas también por los reyes de los hombres. Tú sabes, hijo dilecto, que aunque en cuanto a tu dignidad te encuentres por encima del género humano, inclinas piadosamente tu cabeza ante el dispensador de las cosas divinas y la ruegas la justificación de tu salvación...". Carta escrita por el Papa Gelasio I, dirigida al emperador romano oriental Anastasio I. Citada por Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 14.

<sup>22</sup> Cf. Ullmann, *op.cit.*, (1999), p. 42.

entendida como uno de los momentos claves en la formulación teórica de la doctrina Papal acerca de las relaciones entre el poder civil y el espiritual.<sup>23</sup>

Esta profundización de las posiciones papales originadas en las argumentaciones gelasianas coincide con el comienzo del primer cisma entre Oriente y Occidente que se extenderá durante 30 años, hasta el 519. La fuerte teorización por parte del pontificado romano, dirigida a establecer la primacía jurisdiccional del papado, se enfrenta entonces a una reacción de iguales características por parte de Constantinopla.

Justiniano, representante de esta respuesta, pone el acento en la recuperación de un aspecto particular del antiguo Imperio Romano: la recopilación de la jurisprudencia romana.<sup>24</sup> Justiniano nombra en el año 527 una comisión para la recopilación y codificación de la ley romana, pública y privada. Esta recopilación será conocida como el *Corpus Juris Civilis* y consta de tres partes: el *Digesto*, que comprende los principios generales de jurisprudencia y leyes privadas; el *Código*, que reúne las leyes de los emperadores romanos -las constituciones imperiales- referidas a la ley pública; y una tercera parte, conocida como las *Instituciones*, consistente en un breve libro de ley romana que servía de manual a los estudiantes de leyes.<sup>25</sup> La estrategia de Justiniano fue así utilizar los principios de la jurisprudencia romana para fortalecer los principios de gobierno monárquicos según los cuales todo poder tiene su origen en la *potestas* imperial instituida por Dios. Es decir, utiliza estos

---

<sup>23</sup> Gelasio define la relación entre ambos poderes proponiendo el principio de división del trabajo: al Papa corresponde la soberanía y al rey la ejecución de lo establecido por el Papa. Cf. Ullmann, *ibid.*, p. 43.

<sup>24</sup> Antes de Justiniano, Constantino había revitalizado la ley romana mediante una codificación que devolvía la utilidad al conjunto de leyes compilándolas en volúmenes manejables. Cf. Ullmann, *idem*.

<sup>25</sup> El *Digesto* comprende cincuenta libros divididos en epígrafes que enuncian una materia y las leyes singulares correspondientes a dicha materia, incluyendo las teorías y opiniones de los jurisconsultos romanos al respecto. Bajo el gobierno de Justiniano el *Digesto* adquiere fuerza de ley. El *Código* comprende doce libros, también organizados bajo epígrafes, y compila las leyes de los emperadores romanos referidas a ley pública, presentadas cronológicamente hasta Justiniano. Las leyes dictadas por Justiniano forman parte de una recopilación denominada *Novellae* que a partir del siglo XII pasa a formar parte del *Corpus*. Cf. Ullmann, *idem*.



elementos teóricos para invertir la tesis gelasiana. Este cuerpo de leyes, originariamente anterior a la Institución de la Iglesia y sus leyes propias, ofrecía la posibilidad de fortalecer la autonomía del gobierno temporal en contra de las pretensiones de la Iglesia.<sup>26</sup>

Si Justiniano recurre a instrumentos jurídicos para contrarrestar la formulación papalista, los teóricos de la Iglesia, por su parte, apelarán a fuentes no papales para desplegar una tipología descendente del poder.<sup>27</sup> Podemos así distinguir distintos momentos relevantes en el despliegue de las formulaciones teóricas de la Iglesia que se unen para reforzar la concepción gelasiana.

Un importante momento hacia el fortalecimiento del absolutismo papal lo constituyen las políticas aplicadas por Gregorio I durante su pontificado, hacia el final del siglo VI, (c. 590-603). Sin contribuir con elementos novedosos a la teoría política papal, Gregorio comprendió la importancia de extender la política papal a regiones a las que no llegaba el gobierno del emperador. Como consecuencia de esta actividad la Europa occidental se individualiza adoptando rasgos latinos.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> La compilación llevada a cabo bajo Justiniano en el siglo VI, cae en un relativo desuso al ser reemplazadas por las propias leyes de los reinados bárbaros. Hacia fines del siglo XI, sin embargo, cobra relevancia y comienza a ser utilizada como instrumento teórico por parte de los teóricos seculares, quienes ven en este cuerpo de leyes –anterior a la institución de la Iglesia– una fuente para apuntalar la autonomía temporal. Cf., Coleman, J., *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, Blackwell, USA, 2000, p. 11.

<sup>27</sup> Los textos del supuesto discípulo de Pablo, identificado como el Dionisio del Areópago, proporcionaron a los teóricos papales un modelo de orden estrictamente jerárquico y descendente. Siguiendo un esquema neoplatónico, este modelo afirmaba que la totalidad del poder descende de Dios, y se distribuye hacia abajo a través de mediaciones que conforman el orden jerárquico. Este esquema proporcionaba un detallado modelo del orden interno y de la forma de gobierno de la Iglesia, pero también era utilizado para sostener el principio de primado papal. Sobre las bases de la jerarquía establecida por el falso Dionisio, la preeminencia del gobierno celeste por sobre el terrestre, se exhortaba a los gobernantes temporales a servir a los fines del poder celestial. Los tratados *De coelesti hierarchia* y *De ecclesiastica hierarchia* eran atribuidos al Dionisio citado en *Los hechos de los Apóstoles* (VII, 33-34). Muy tardíamente se descubrió su dependencia con tratados del siglo V. Esta fuente es especialmente señalada por Ullmann como fundamentación filosófica y teológica de la teoría papal. Cf. Ullmann, *op. cit.*, (1985), p. 48.

<sup>28</sup> Cf. Ullmann, *op. cit.*, (1999), pp. 49-50.

Finalmente, debemos señalar la importancia, como parte del despliegue teórico de la Iglesia, de la pronunciación de Isidoro de Sevilla, durante el siglo VII, quien afirma que el poder temporal de los reyes no sería necesario si no fuera para imponer, por medio de la espada, lo que los sacerdotes no pueden imponer por medio de la prédica. El poder de los príncipes seculares es subsidiario del sacerdocio y debía, pues, contribuir a conservar la disciplina eclesiástica. Su función es meramente ejecutiva, al ser su tarea la concreción de lo que el poder espiritual juzga a partir de su conocimiento, esto es, a partir de la *scientia papae*. Es al papa como *speculator* a quien corresponde determinar qué es herejía y al príncipe corresponde, en su función auxiliar, imponer el *terror disciplinae*.<sup>29</sup>

Antes de avanzar en la exposición del contexto teórico-doctrinal de recepción del texto aristotélico, es interesante señalar que los textos de teoría política producidos hacia mediados del siglo XIII son una consecuencia directa del conflicto histórico entre los poderes y una consecuencia indirecta del despliegue teórico por parte de la Iglesia. El extenso desarrollo teórico del papado, caracterizado fundamentalmente en los términos de un movimiento teórico con aspiraciones prácticas, tendrá su expresión plena en los primeros años del siglo XIV, a través de la formulación de la bula Papal *Unam sanctam* y del tratado *De regia potestate et Papali* de Egidio Romano. Efectivamente, buscando autoafirmarse como instancia autónoma respecto del poder político, los teóricos papales desarrollaron formulaciones cada vez más extremas respecto de la naturaleza del poder eclesiástico, hasta concluir en la expresión de Bonifacio VIII quien en el siglo XIII se autoadjudica, en su función de vicario de Cristo, la *plenitudo potestatis*. Autores como Juan de Paris o Marsilio de Padua expresan en sus tratados una abierta reacción a tales pretensiones papales. De este modo la teorías políticas encuentran una fuerte motivación teórica en las formulaciones papales. Motivación que impulsa a los autores a recurrir a fuentes no

---

<sup>29</sup> Cf. Ullmann, *op. cit.*, (1985), p. 78.

monopolizadas por los teóricos de la Iglesia. Una de estas fuentes es la *Política* de Aristóteles.

## 2. El contexto teórico del reingreso de la *Política* de Aristóteles

En el apartado anterior señalamos distintos momentos en los que, a lo largo de la historia, se fortaleció la pretensión de poder papal. Analizaremos ahora, dos aspectos constituyentes del trasfondo teórico general de la recepción de la obra política de Aristóteles: el modelo *teológico-político* y el modelo *jurídico-político* vinculado a la asociación de la política como disciplina separada de la filosofía.<sup>30</sup>

### El modelo teológico-político

Lo que en el apartado anterior presentamos como la doctrina de la “hierocracia papal” es una consideración de la naturaleza del poder eclesiástico y su organización interna. Asimismo, indica el tipo de relación que le corresponde al poder eclesiástico en virtud de su función, con el poder temporal. La doctrina hierocrático papal se formula a lo largo de la historia y a partir de una compleja combinación de expresiones de muy diversa índole. Se denomina modelo teológico-político a la consideración de los vínculos de dominio políticos como instancia subordinada a un orden mayor, el teológico-espiritual.

El modelo teológico político se vincula con la tendencia que, a partir de la lectura de Arquillière, se ha denominado “agustinismo político”. Arquillière propone

---

<sup>30</sup> Hablamos de un tránsito desde un modelo teológico-político y jurídico-político hacia una consideración teórico-política. Sin embargo es necesario agregar, para completar el esquema presentado, otra consideración respecto del orden político, existente con anterioridad a los textos de teoría política medievales: la del género literario llamado *specula principum*. Estos tratados tomaban la forma del elogio al gobernante y la exhortación de las virtudes propias de un gobernante cristiano. Sin embargo son considerados un momento importante hacia la elaboración de la teoría política medieval. Cf. Miethke, *op. cit.*, p. 20.

una consideración del orden político y de sus vínculos propios a partir de cierta consideración del pensamiento agustiniano. Si se considera como característica general del agustinismo la tendencia a absorber el orden natural en el orden sobrenatural, la aplicación de dicha tendencia al orden político puede denominarse “agustinismo político”. En otras palabras, se denomina de esta forma a la tendencia a absorber el derecho natural del estado en la Justicia sobrenatural y el derecho eclesiástico.<sup>31</sup> Es imprescindible considerar que si bien sería posible encontrar en ciertos pasajes de la obra agustiniana apoyo para tal consideración del orden político<sup>32</sup>, con la noción de “agustinismo político” el autor hace referencia a una tendencia vigente en las concepciones teocráticas de la Edad Media, y *no a una doctrina*. Según Arquillière, esta tendencia característica del pensamiento agustiniano a fusionar el orden natural en el orden sobrenatural motiva cierto desarrollo teórico por parte del papado.<sup>33</sup>

Ahora bien, entre una tal concepción de lo político y de los conceptos que en ella intervienen y el modo en que éstos serán comprendidos a través de la obra aristotélica a partir del s. XIII, tuvieron lugar toda una serie de transformaciones. Entre ellas, es sobre todo el concepto de *naturaleza* el que sufrirá una completa inversión desde el concepto de *natura lapsa* agustiniano al que se introduce con la recepción del texto aristotélico.

---

<sup>31</sup> Cf. Arquillière, *op. cit.*, 1954, p. 992.

<sup>32</sup> Los textos fundamentales se hallarían en *Civitate Dei*, XIX, 21 y 24.

<sup>33</sup> Como parte de este desarrollo teórico señala las afirmaciones de Gelasio I acerca de la responsabilidad trascendente del Papa. Cf. Arquillière, *Ibid.* p. 995; También reconoce como momentos teóricos del desarrollo de tal tendencia por parte del papado, la subordinación de la función de los reyes al servicio de la Iglesia en la formulación de Gregorio I. A partir de tal formulación, las instituciones políticas pierden su independencia y se *desnaturalizan* al quedar absorbidas por el poder eclesiástico. Finalmente, la formulación de los vínculos entre los poderes desarrollada por Isidoro de Sevilla, entre otros, cf., Arquillière, *op. cit.*, (1934), p. 135.

## De la naturaleza agustiniana a la naturaleza aristotélica

La Edad Media se caracteriza así por lo que los autores denominan paradigma unificador del hombre<sup>34</sup>. El hombre, entendido en los términos del *homo christianus*, es concebido durante la mayor parte del medioevo como una totalidad comprendida en el seno de una institución que lo conduce hacia su fin propio. Esta institución es la Iglesia cristiana. La disyunción entre hombre natural y hombre cristiano es salvada por la intervención de la Iglesia. El hombre natural u *homo carnis* es conquistado por medio del bautismo y renace como *homo christianus* por virtud de la gracia. El hombre se incorpora a la comunidad universal del cristianismo mediante el acto del bautismo. Dicho sacramento tiene la fuerza de un acto jurídico. El sentido de la vida del hombre está dado por su pertenencia a una institución no natural, la Iglesia, que dicta las normas con las cuales regular su vida. Ambos, *homo christianus* y *homo naturalis*, se presentan en la tradición medieval como dos sujetos distintos, como una dicotomía que debe resolverse superando la condición de *homo carnis* por medio del renacimiento a través del bautismo, y transformándose así en *homo christianus*.<sup>35</sup>

Con la irrupción de ciertas premisas aristotélicas, sin embargo, este vínculo respecto de la naturaleza sufrió un giro fundamental. La disyunción señalada entre *homo naturalis* y *homo christianus* es superada, recuperando la esfera de la naturaleza. El *aut-aut* es reemplazado por la relación *et-et*. El texto aristotélico ofreció los fundamentos de una teoría del Estado que permitió distanciarse de las doctrinas paulinas y agustinianas centradas en la concepción del hombre renacido y regenerado.<sup>36</sup> El naturalismo aristotélico sentaría las bases de la nueva teoría política.

---

<sup>34</sup> Cf. Ullmann, W., "Algunas observaciones sobre la evaluación Medieval del *Homo Naturalis* y el *Christianus*", *Escritos sobre teoría política medieval*, (Bertelloni, F. comp.), Eudeba, Buenos Aires, 2003.

<sup>35</sup> "Uno de los mensajes más esenciales de las epístolas paulinas se refiere a la conquista del hombre natural —el *homo carnis*— por medio de la instrumentalidad de la gracia divina, a la cual se accede por vía del sacramento del bautismo. En consecuencia san Pablo, y con él todos los escritores posteriores, tanto teólogos como filósofos, atribuyen al bautismo los efectos de un re-nacimiento." Cf. Ullmann, *Ibid.*, p. 57.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 58.

A partir del giro en la comprensión de la naturaleza como resultado de la recepción de la *Política*, ambos serán considerados dos aspectos de un mismo sujeto: en cuanto cristiano pertenece a la comunidad de la Iglesia, y debe seguir sus preceptos en orden a alcanzar su fin último, pero en cuanto hombre natural también tiene un fin propio que se realiza en el seno de otra comunidad: el Estado. Este proceso de “naturalización” del hombre y sus vínculos comienza a darse con la recepción de la *Política* hacia 1265.

Para comprender mejor la noción misma de “naturalización” que produce la aparición de una nueva teoría política a través de la obra aristotélica en el siglo XIII, es necesario tener presente el modelo agustiniano de comprensión de la naturaleza. Si la noción misma de naturaleza sufre una notoria inversión con la recepción del texto aristotélico, otra consecuencia de dicha recepción es el cambio en el modo de considerar la política como tipo de conocimiento. Detengámonos ahora, pues, un instante, en aquello que se entendía por “teoría política” antes de dicha irrupción.

### **El modelo juridico-político: la teoría política como ciencia antes de 1265**

Para dar cuenta de la innovación que implicó la introducción de la *Política*, en la concepción misma de la disciplina política, debemos tener presente un aspecto clave de la recepción del texto, pues dicha recepción es esencialmente diferente de la que tuvo lugar con las ideas provenientes de otras áreas del conocimiento, tales como la física o la meteorología. En el campo de estas últimas ciencias, los tratados aristotélicos sirvieron para ordenar y sistematizar los conocimientos que ya se poseían. En el caso de la política, si bien se conocía su existencia dentro del esquema de las ciencias -junto con la ética y la economía-, se ignoraba su contenido. Como consecuencia de tal desconocimiento se atribuía a la disciplina política el estudio de las leyes.

Con anterioridad a la recepción de la *Política* de Aristóteles, el occidente medieval contaba con ciertos esquemas de división del conocimiento: las llamadas *divisiones philosophiae*, y dentro de éstas el esquema tripartito de la *philosophia practica* en *ethica individualis*, *oeconomica* y *politica*. Sin embargo, no se disponía del contenido de aquello denominado como “política” y ello conducía a la imposibilidad de saber cuáles eran las condiciones para tal ciencia.<sup>37</sup>

Como afirma Bertelloni, desde fines del siglo V hasta el siglo XIII, la Edad Media conoció el esquema tripartito de la *philosophia practica* a través de comentaristas de Aristóteles<sup>38</sup>, como Boecio y Casiodoro, pero ese conocimiento fue

---

<sup>37</sup> Nederman tiene ciertas reservas a la hora de atribuir excesiva importancia a la recepción de la *Política*. Afirma que hay testimonios anteriores a la recepción del texto en los que se presenta con claridad la división aristotélica de las disciplinas filosóficas. Estos autores habrían tenido acceso indirecto a los textos en los que Aristóteles examina sistemáticamente la clasificación de las ciencias, a través de las siguientes fuentes: *Commentaria in Porphyrium*, 1.3 de Boecio, *Institutiones*, 2.3.7 de Casiodoro, *Etymologiae*, 2.24.16 de Isidoro. Nederman encuentra una identificación de la ciencia pública, o *politica*, con los asuntos públicos, con el gobierno de la *civitas* en distintos textos de autores del siglo XIII, como Hugo de San Victor, Guillermo de Conches, Dominico Gundisalvo y Juan de Salisbury. En relación a la consideración de la política como ciencia, afirma que la existencia de la *Política* era conocida, así como también sus más salientes doctrinas antes de la traducción latina de Moerbeke. Por medio de otras fuentes, como las ya citadas, los filósofos del siglo XII habrían tenido noticia de la clasificación aristotélica de las ciencias. Nederman afirma que a través de Boecio, Casiodoro e Isidoro, la categorización aristotélica de las formas de conocimiento filosófico habrían sido familiares en la alta Edad Media. Cf. Nederman, “The Meaning of *Aristotelianism* in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, N° 4, October, 1996, p. 575. Ahora bien, las clasificaciones de las ciencias mencionadas por Nederman están muy lejos de reflejar las condiciones necesarias que permitirían afirmar que se trata de una concepción aristotélica de conocimiento político, como veremos a continuación en las presentaciones de los estudios realizados por Bertelloni, Fioravanti y Wieland. Cf. Bertelloni, “De la política como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam*”, en *Patristica et Mediaevalia*, XII, Buenos Aires, 1991; también Bertelloni, “Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la politique et leur rôle dans la réception de la *Politique* d’Aristote”, *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, 2000. También cf. Fioravanti, G., “La politica aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione”, *Rivista di storia della filosofia*, N° 1, 1997 y Wiland, G., “L’emergence de l’éthique philosophique au XIIIe siècle, avec une attention spéciale pour le *Guide de l’étudiant parisien*”, *L’enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Actes du colloque international*, Claude Lafleur y Joanne Carrier (ed.), Canada, Brepols, 1997.

<sup>38</sup> El origen histórico de tal clasificación puede encontrarse en el *Protágoras* de Platón, quien distingue entre *oikeía* (lo propio), *oikía* (la casa), y *pólis* (la ciudad), *Prot.* 318e – 319 a, Cf. Bertelloni, *op. cit.*, (2000), p. 176.

insuficiente para que los autores pudieran llegar a una concepción de la política como conocimiento sistemático. En la clasificación de las ciencias anterior a la recepción de la *Política* se pasa por alto la unidad sistemática de la *philosophia practica*, al estar ausente el vínculo de subordinación propio de cada parte de la *philosophia practica* respecto de la política. Sin los elementos que hacen de la política una ciencia arquitectónica, las disciplinas prácticas presentan un carácter disgregado y asistemático.<sup>39</sup> Bertelloni señala dos características que resultan muy expresivas del modo de concebir la política y su vinculación con las otras disciplinas que conforman la filosofía práctica. Con anterioridad a la recepción del texto aristotélico, es posible encontrar una reiteración en la tipificación de la ética como disciplina individual en virtud de el carácter unitario del sujeto al que refiere. En este sentido se diferencia de la política porque los sujetos de ésta ciencia son plurales. Otra característica que permite tipificar el modo como era comprendida la política como ciencia, se vincula con los textos a los que se la asociaba. A las distintas disciplinas comprendidas por la *philosophia practica* se las identifica con algún texto conocido representativo del objeto de estudio en cuestión. Ante la ausencia del texto aristotélico, la *politica* era identificada con las *leges* del derecho romano y los *decreta* del derecho canónico.

Según la primera característica del modo de concebir la política como parte de la filosofía práctica, es posible señalar que aquello que los autores identificaban como criterio de distinción de las disciplinas, es fundamentalmente cuantitativo (el criterio que las distingue consiste en el número de sujetos al que se aplica la ciencia); asimismo, de acuerdo con la segunda característica “la ecuación *politica = lex* resuelve la política en la ley positiva y la transforma en una disciplina distinta del contenido teórico-filosófico que la política tenía en el sistema aristotélico”<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Bertelloni, “La tradición medieval prearistotélica y la formación de la *politica* como teoría a partir de 1265”, *Tópicos*, 18, 2000, p. 19.

<sup>40</sup> Cf. Bertelloni, *ibid.* p. 22. La identificación del contenido de la *scientia politica* con la ley surge también del análisis de un plan de estudios descubierto por Grabmann en el MS Ripoll 109 del Archivo de la Corona de Aragón, en el que se recomiendan diversas lecturas para la preparación de los exámenes. Para aquella parte de la *philosophia moralis* denominada *vita animae in civitate*, se recomienda la lectura del derecho canónico y del derecho romano. Sobre este tema y la identificación entre *politica* y *leges*, ver Bertelloni, *op. cit.*, (1991). En la misma línea señalada por Bertelloni, para



Como lo muestra la serie de testimonios, reunidos por Fioravanti<sup>41</sup>, representativos del conflicto que estaba teniendo lugar entre filósofos y legistas, ante la ausencia del texto político, distintas *divisiones philosophiae* identificaban el contenido de la *Política* con las *leges (iura civilia)* y los *decreta (iura canonica)*. Si el objeto de la doctrina política eran las leyes, correspondía a los juristas el estudio de la “ciencia política”. Con el descubrimiento de la *Política*, autores como Alberto Magno, Roger Bacon y Egidio Romano respondieron a esta atribución señalando la falta de cientificidad demostrada por los legistas al tratar esta materia: la política era enseñada *laicaliter*, y no *philosophice*. El cuestionamiento está dirigido a la transmisión acrítica por parte de los juristas del cuerpo de leyes. Detrás de este conflicto, lo que está en juego es la competencia de cierto grupo de intelectuales para, mediante el conocimiento científico *per causas*, reemplazar el conocimiento empírico de los legistas.<sup>42</sup>

Las primeras universidades, que surgen a fines del siglo XII, proporcionan una estructura institucional para la discusión teórica y una metodología bastante homogénea, lo que permite hablar de la presencia de un método escolástico.<sup>43</sup> Las disciplinas que se estudiaban en las universidades, *derecho, teología y ciencias*

---

Wieland, la característica principal de estas divisiones tripartitas de la *philosophia practica* es su despolitización, surgida de la ausencia de relación entre sus partes. Cf. Wieland, G., “L’emergence de l’éthique philosophique au XIIIe siècle, avec une attention spéciale pour le *Guide de l’étudiant parisien*”, *L’enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Actes du colloque international*, Claude Lafleur y Joanne Carrier (ed.), Canada, Brepols, 1997.

<sup>41</sup> Fioravanti cita pasajes de *De divisione philosophiae* de Gundisalvo y *De ortu scientiarum* de Kildwarby. Cf. Fioravanti, “*Philosophi contro legistae: un momento dell’autoaffermazione della filosofia nel Medioevo*”, *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 26, Berlin, 1998, p. 423.

<sup>42</sup> Este conflicto se refleja en los siguientes textos citados por Fioravanti: “*Legiste leges tradunt sine arte. Non enim considerant legiste de talibus per modum scientificunt, sed per modum narrativum...*” *Legiste sunt idiote politici quia utuntur politica sine arte.*” En Egidio Romano, *De differentia ethicae, rhetoricae et politicae*; Otro texto expresivo de la crítica de los filósofos a los juristas es el de Roger Bacon: “*Juristae civiles sunt mechanici quia operantur sino cognitione causae... Causas et rationes legum radicales ignorantes sunt Sicut bruta animalia respectu philosophantium.*”, Roger Bacon, *Compendium*. Citado en Fioravanti, *ibid.*, p. 424. Cf. también Fioravanti, “La política aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione”, *Rivista di storia della filosofia*, N° 1, 1997.

<sup>43</sup> Miethke, J., “La teoría política y la universidad en el siglo XIV”, *Patristica et Mediaevalia*, XXV, 2004, p. 6.

*liberales*, no se ocupaban de problemas de tipo ético-político. Es el derecho, y, especialmente, el derecho canónico, el que desarrolla en profundidad el sistema jurídico en el que se apoya la organización de la Iglesia. De este modo, canonistas y romanistas estaban especialmente preparados para participar del debate político.<sup>44</sup>

Sobre estas dos características, el criterio cualitativo para la distinción entre las ciencias prácticas, y la estrecha vinculación entre la ciencia política y la ley, volveremos más adelante, por ahora interesa llamar la atención sobre estos dos elementos característicos del contexto de recepción del texto aristotélico.

### **La política como ciencia a partir de 1265: una definición de *civilis scientia***

En este apartado proponemos un ejemplo de cómo comienza a ser comprendida la *scientia civilis* con posterioridad a la recepción de la *Política*, *i.e.*, del tránsito, que habíamos anticipado, desde una consideración jurídico-política, presentada en el apartado anterior, y una consideración teórico-filosófica de la disciplina política. Si bien esta propuesta nos conduce a un texto de Tomás de Aquino (autor al que nos dedicaremos en el capítulo siguiente), analizaremos el proemio a su comentario a la *Política* de Aristóteles específicamente como modelo de formulación del esquema de ciencias esencialmente distinto de los tipificados en el apartado anterior.

El prólogo de Tomás de Aquino al *Comentario a la Política de Aristóteles* ofrece los elementos necesarios para determinar de qué modo, como consecuencia de la recepción del texto aristotélico, comienza a ser considerada la *politica* como ciencia. En primer lugar, Tomás establece una analogía entre el arte, la naturaleza y los productos de ambos: el arte imita a la naturaleza. Mientras que el producto del arte tiene por principio el operar del intelecto humano, el producto de la naturaleza tiene

---

<sup>44</sup> Desde finales del S. XI se realizaba la glosa de la codificación realizada por Justiniano entre 528 y 534. La compilación que se impuso fue la de Graciano (*Decretum Gratiani*) aparecida hacia 1140. Cf. Coleman, *op. cit.*, (2000), pp. 30-31.

por principio operante el intelecto divino. El producto del arte y el producto de la naturaleza pertenecen a dos dimensiones que se vinculan estrechamente porque sus principios están vinculados: el intelecto humano, principio de lo que es según el arte, se deriva del intelecto divino, principio de lo que es según naturaleza. La naturaleza dispone de ciertos principios y constituye un modelo para los productos del arte.<sup>45</sup> Por eso, el arte se sirve de lo que es natural y lo utiliza para consumir sus obras, las que, sin embargo, no puede perfeccionar en tanto éstas son por naturaleza. Sobre la base de esta distinción, Tomás presenta un esquema de clasificación de las ciencias: respecto de lo que es “*secundum naturam*”, la razón humana es sólo *cognoscitiva*, por lo tanto las ciencias que tratan sobre realidades naturales son especulativas. Respecto de lo que es “*secundum artem*”, la razón humana no es solo *cognoscitiva* sino también *factiva*. Las ciencias que tratan sobre realidades producidas por el hombre son prácticas u operativas.<sup>46</sup> Al igual que la naturaleza, la razón humana operativa procede de lo simple a lo compuesto, de lo imperfecto a lo perfecto. De este modo, dispone de lo que es para uso del hombre y del hombre mismo, como cuando ordena muchos hombres en alguna comunidad. Como las comunidades humanas son diversas en grado y en orden, la última de las comunidades, la *civitas*, que se ordena a la suficiencia por sí de la vida humana, es la más perfecta. La *civitas* es considerada

---

<sup>45</sup> “*Principium autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium. Unde necesse est, quod et operationes artis imitentur operationes naturae; et ea quae sunt secundum artem, imitentur ea quae sunt in natura. Si enim aliquis instructor alicuius artis opus artis efficeret; oporteret discipulum, qui ab eo artem suscepisset, ad opus illius attendere, ut ad eius similitudinem et ipse operaretur. Et ideo intellectus humanus ad quem intelligibile lumen ab intellectu divino derivatur, necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur.*” Thomae Aquinatis, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, (= *In. Pol.*) Cito libro, *lectio* y parágrafo. *In. Pol.*, I, proemio, 1.

<sup>46</sup> “*Ex quo patet quod ratio humana eorum quae sunt secundum naturam est cognoscitiva tantum; eorum vero quae sunt secundum artem, est et cognoscitiva et factiva: unde oportet quod scientiae humanae, quae sunt de rebus naturalibus, sint speculativae; quae vero sunt de rebus ab homine factis, sint practicae, sive operativae secundum imitationem naturae.*” *In. Pol.*, I, proemio, 2.

como una cierta *totalidad* principal entre otras totalidades que pueden conocerse y constituirse por la razón humana.<sup>47</sup>

A partir de esto, Tomás extrae cuatro conclusiones respecto de la *doctrina politica*:

1. Es necesario el desarrollo de una tal *scientia* para la perfección de la *sapientia humana* o filosofía. Esta doctrina sobre la ciudad lleva el nombre de *politica* o *civilis scientia*. Sin una ciencia de estas características, una parte importante del conocimiento humano quedaría incompleto, porque su objeto, la *civitas*, sobresale en importancia respecto de otros posibles objetos de conocimiento.
2. La ciencia política pertenece a un género determinado, el de las ciencias prácticas. Las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en que éstas se ordenan sólo al conocimiento de la verdad, mientras que las prácticas se ordenan a la obra. Aquellas que se ordenan a la operación, pueden hacerlo a la manera de la razón factiva o productiva. Si se ordenan a una materia exterior son llamadas artes mecánicas. Si no se ordenan a la producción de un objeto exterior, sino que operan a modo de acción -en este caso la operación permanece en el que obra- es considerada una ciencia moral. La política, por lo tanto, se encuentra entre las ciencias activas, y dentro de ésta clasificación, entre aquellas ciencias denominadas morales.
3. Por ser la *civitas* el objeto principal que puede ser constituido por la razón humana, y es aquello a lo que se ordenan todas las otras comunidades, la política es arquitectónica y principal entre las ciencias prácticas.
4. De manera similar a la ciencia especulativa, la política considera las partes y principios de cierta totalidad que es su objeto de estudio -la *civitas*- mostrando

---

<sup>47</sup> “*Et quia ea quae in usum hominis veniunt ordinantur ad hominem sicut ad finem, qui est principalior his quae sunt ad finem, ideo necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt.*” In *Pol.*, I, proemio, 4.

sus propiedades y operaciones. Siendo una ciencia práctica muestra también cómo pueden perfeccionarse los singulares.

Esta breve caracterización nos permite plantear tres diferencias significativas entre la concepción tomista de la política como ciencia y aquellas clasificaciones de las ciencias esbozadas con anterioridad a la recepción del texto aristotélico:

- a) Mientras que las primeras clasificaciones distinguían como partes de la ciencia práctica a la *solitaria*, la *privada* y la pública o *política* de acuerdo con un criterio cuantitativo, en la clasificación tomista el criterio señalado es cualitativo: las distintas ciencias no se diferencian por la cantidad de sujetos a los que se aplican, sino que se distinguen por su género.
- b) En las clasificaciones anteriores, la ciencia pública o política era identificada con el gobierno de la *civitas*.<sup>48</sup> Ahora bien, en el prólogo de Tomás, el contenido de la *scientia politica* ya no se identifica con una teoría del gobierno, sino que tiene por objeto el estudio de la *civitas* en sí misma.
- c) El esquema de las ciencias anteriores a la recepción del texto aristotélico denota la ausencia de una concepción de la política como conocimiento sistemático.<sup>49</sup> En el prólogo a su comentario Tomás señala que, siendo la *civitas* la principal de las comunidades humanas, la ciencia que se dedique

---

<sup>48</sup> Los ejemplos son los de Hugo de San Victor, Guillermo de Conches, Domingo Gundisalvo y Juan de Salisbury, los pasajes pueden encontrarse en Nederman, "Aristotelianism and the Origins of *Political Science* in the Twelfth Century", *Journal of the History of Ideas*, LII, N° 2, April-June, 1991, pp. 183-189; y Nederman "Aristotelian Ethics before the *Nicomachean Ethics*: Alternate Sources of Aristotle's Concept of Virtue in the Twelfth Century", *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15<sup>th</sup>*, Brookfield, 1997.

<sup>49</sup> Cf. Bertelloni "Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la *politique* et leur rôle dans la réception de la *Politique* d'Aristote", *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, 2000, p. 176.

a su estudio debe ser arquitectónica respecto de las otras ciencias morales. La idea de que la ciencia política es arquitectónica y que por ello envuelve y ordena los conocimientos de las otras ciencias de los asuntos humanos ofreciendo, de este modo, la vinculación teórica de las ciencias prácticas entre sí, es directamente tomada de los textos aristotélicos.

Una de las principales consecuencias de esta nueva forma de concebir la ciencia política es que las otras ciencias prácticas se piensan en función de aquella. De este modo, no sólo se redefine el sentido y la función de la ciencia política, sino que las otras ciencias se redefinen y “politizan”, porque encuentran sentido sólo en el marco de la ciencia política. El punto 4 expresa la fuerza teórica que adquiere la ciencia política a partir de la recepción del texto de Aristóteles. Lejos de señalar como contenido de la política un *corpus* más o menos sistemático de leyes, la política se presenta como una ciencia que tiene un objeto de estudio propio, la *civitas*, y que, al igual que otras ciencias respecto de sus objetos, debe indagar respecto de sus partes y principios así como de sus propiedades y operaciones.

### **3. La traducción latina de Moerbeke de la *Política* de Aristóteles**

Por último señalaremos, como parte del contexto de recepción del texto aristotélico, algunos elementos peculiares de la tradición textual de la *Política*. En efecto, para acceder al análisis que determina la posible resignificación de los conceptos aristotélicos, es necesario reconstruir, en primer lugar, la instancia de traducción de dichos conceptos.

La transmisión histórica del texto es singular: Schmidt señala que es posible encontrar alguna referencia de la *Política* en el siglo II después de Cristo, y un comentario en el siglo V. Luego no hay noticias del texto hasta su recuperación y

traducción al latín en el siglo XIII.<sup>50</sup> Guillermo de Moerbeke, uno de los traductores más prolíficos de la segunda mitad del siglo XIII, tradujo la *Política* aristotélica del griego al latín entre los años 1260 y 1265. La *Política* ofrecía serias dificultades al traductor, y se caracteriza por una novedad, el haber sido transmitida sin la usual mediación de traducciones y comentarios árabes. En términos generales, los intérpretes coinciden en señalar el carácter literal de la traducción de Moerbeke.<sup>51</sup> Este carácter se revela en la construcción sintáctica y en la repetida transliteración de términos griegos ante la ausencia de equivalentes en el mundo latino.<sup>52</sup> Si bien, como se deduce de lo dicho, la traducción de Moerbeke no implica un cambio sustantivo en el modo en que el texto se ofrecía al lector medieval, siendo la intención del traductor preservar el sentido original del texto, debemos, sin embargo, señalar algunos cambios en torno a dos conceptos centrales para nuestro tema: *κοινωνία* y *πόλις*. Estos conceptos, claves en el texto griego, ofrecieron cierta dificultad al traductor y están presentes desde las líneas iniciales de la *Política*. En torno al término *πόλις* se despliega, además, una nutrida terminología específica vinculada a los asuntos

---

<sup>50</sup> Cf. Schmidt, J., "A Raven with a Halo: the Translation of Aristotle's *Politics*", *History of Political Thought*, Vol. VII, N° 2, Summer 1986, p. 298. Ver sobre este tema Anton-Hermann Chroust, "The Miraculous Disappearance and Recovery of the Corpus Aristotelicum" en *Classica et Mediaevalia*, 13, 1962.

<sup>51</sup> Cf. J. Schmidt *ibid.* p. 298; Dod, B.G., "Aristoteles latinus", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (Ed. by Kretzmann, Kenny and Pintos), Cambridge, 1982.

<sup>52</sup> Dod afirma que este método de traducción es movido por el profundo respeto por la autoridad y persigue el objetivo de preservar el sentido del texto buscando la mínima interferencia posible por parte del traductor. Dod, B. G., *Ibid.* p. 66. La función del traductor se vincula así directamente con la metodología de los comentaristas escolásticos, quienes no concebían como una dificultad inherente a los textos las diferencias existentes entre los distintos lenguajes y asumían una actitud de inmediatez respecto del texto. Charles Schmitt, caracterizando esta actitud escolástica, señala que el enfoque de Aristóteles era más filosófico y menos histórico que el humanista. Cf. Schmitt, Charles, *Aristóteles y el renacimiento*, trad. Silvia Manzo, Universidad de León, 2004, pp. 36-38. Schmidt sostiene que las dificultades que se encuentran en la traducción de Moerbeke expresan las dificultades del traductor ante términos y realidades que no podía capturar. *Ibid.*, p. 307. Un aspecto positivo de este tipo de traducciones ha sido señalado por Strauss, quien, elogiando las traducciones medievales *in ultimitate literalitatis*, vincula la increíble capacidad interpretativa de los filósofos medievales con la posibilidad de tener acceso a traducciones que se atenían al texto y a su terminología. Cf. Strauss, L. "Cómo iniciar el estudio de la filosofía medieval", en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 310.

políticos. Ambos términos son centrales en la historia del lenguaje de la teoría política.<sup>53</sup>

### **κοινωνία – *communitas* y *communicatio***

El término κοινωνία aparece insistentemente a lo largo de los dos primeros capítulos del L. I. de la *Política*. Mientras que en el texto griego todas las apariciones son de la misma forma κοινωνία, Moerbeke lo traduce de formas diversas: sin un criterio evidente, alterna en su traducción el uso del concepto de *communitas* (más usual en la *translatio imperfecta*) y el de *communicatio*. Si bien éstas son las dos formas más frecuentes utilizadas por Moerbeke, también es posible encontrar la forma *communio politica* como traducción de κοινωνία πολιτική.<sup>54</sup> Por otra parte, el verbo κοινωνεῖν: “tener algo en común”, “participar de algo”, es traducido con el verbo *communicare*.<sup>55</sup>

Ahora bien, ¿qué es lo que implica el término *communitas* en el contexto de traducción de Moerbeke y por qué privilegia las distintas formas del mismo por sobre

---

<sup>53</sup> Cuando en 1438 Leonardo Bruni traduce la expresión de κοινωνία πολιτική por *civilis societas* en lugar de *communicatio politica*, inaugura una tradición, que continúa hasta el siglo XVIII, que identifica la sociedad civil con el estado y la sociedad política. Cf. Riedel, M., *Metafísica y Metapolítica, Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, vol. I, Alfa, Buenos Aires, 1976, pp. 125 y ss.

<sup>54</sup> Como por ejemplo en 1260 27-28. Moerbeke alterna en la traducción de κοινωνία principalmente dos formas: *communitas* y *communicatio*. A la comunidad de los bárbaros la define como “comunidad” (*communicatio*) de esclavo y esclava (1252 b 7). Afirma que la casa es la primera de las dos “comunidades” (*communitas*) mencionadas (1252 b 10), y que es una “comunidad” (*communitas*) constituida por naturaleza (1252 b 13-14). La “comunidad” (*communicatio*) de varias casas es definida como aldea (1252 b 15), mientras que la πόλις es la “comunidad” (*communitas*) perfecta procedente de varias aldeas (1252 b 28). La πόλις, al igual que las primeras “comunidades” (*communitas*), existe por naturaleza (1252 b 30). Es la “comunidad” (*communicatio*) en la percepción de lo bueno, lo malo, lo justo o lo injusto, y es lo que hace la πόλις y la casa (1253 a 18). Aquel que no puede “participar de una comunidad” o “tener algo en común” (*non potens communicare*) no es parte de la πόλις (1253 a 28). Por naturaleza existe en todos un impulso hacia tal “comunidad” (*communitas*) (1253 a 29-30). Cito la edición del texto aristotélico presente en: *Aristotelis Politica cum vetusta traslatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. F. Susemihl, Leipzig. 1872.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 1260 b 38.



otras posibilidades? Schmidt llama la atención sobre la traducción latina del texto griego del Nuevo Testamento, que habría funcionado como paradigma de la traducción de Moerbeke. En este sentido, la traducción latina de San Jerónimo, conocida como Vulgata, habría sido determinante. Es especialmente en los escritos de San Pablo donde la palabra *κοινωνία* juega un importante papel.<sup>56</sup> El término *κοινωνία* alude en estos escritos a la comunidad entre creyentes y a la *participación* - a través de la eucaristía- en el cuerpo y la sangre de Cristo. En el Nuevo Testamento se traduce *κοινωνία* por *communicatio*.<sup>57</sup> Según Schmidt, Moerbeke habría elegido *communitas* entre los siguientes términos posibles: *communitas*, *societas*, *universitas* y *corpus*. Mientras que *universitas* y *corpus* acentúan el carácter totalizador del vínculo, y *societas* pone el énfasis en el carácter individual de los miembros, *communitas* permitiría expresar un sentido intermedio. Black también remarca el carácter totalizador de los términos *corpus* y *universitas*, señalando además que

---

<sup>56</sup> La influencia del pensamiento de San Pablo amerita un tratamiento más detallado del que podemos desarrollar aquí. Señalaremos a modo de ejemplo algunos aspectos de su pensamiento significativos en función del tema que nos convoca. Vereker señala especialmente la tendencia en los escritos de Pablo a restar autonomía al gobierno político a favor de la autonomización de la institución conformada por la comunidad cristiana. En *Corintios* 6: 1-11, San Pablo se pronuncia en contra de acudir a una corte civil en aquellos casos en los que surjan disputas entre cristianos. Los miembros de la Iglesia deben encontrar dentro de tal comunidad solución a sus conflictos. En este sentido propone a la comunidad de los fieles como la última corte de apelación de los litigios que puedan surgir entre sus miembros. Estas apreciaciones constituyen una significativa novedad, al proponer un cuerpo colectivo que reconoce una autoridad suprema propia. En relación a esto último niega la "autonomía" de las comunidades civiles. En abierto enfrentamiento con el modelo greco-romano de politicidad, Pablo expresa en *Filipenses* 3:20 "nuestra ciudadanía está en los cielos", para expresar un paradigma completamente diferente: el ideal del hombre cristiano que, actuando en este mundo, no pertenece a él. Para un desarrollo más amplio de la doctrina paulina y de su influencia en la historia del pensamiento político cf. Vereker, Ch, *El desarrollo de la Teoría Política*, EUDEBA, 1961, especialmente pp. 64-92.

<sup>57</sup> Schmidt distingue también un uso más mundano de *koinonía*, que fue traducido por Jerónimo como *societatem*. Cf. Schmidt, "A Raven with a Halo: the Translation of Aristotle's *Politics*", *History of Political Thought*, Vol. VII, N° 2, Summer 1986, p. 300. Schmidt señala que una inmediata referencia de *societatem* estaba disponible a través de las *Instituciones* de Justiniano, como categoría del derecho privado: una *societas* consiste en un conjunto de miembros unidos por un contrato que puede ser disuelto. *Ibid.* p. 301. Leonardo Bruni en su traducción se apoya en un paradigma distinto del de Moerbeke: sus referentes son Cicerón y el derecho romano. Cicerón recurre frecuentemente al término *societas*.

ambos forman parte de las descripciones más comunes para referirse a la Iglesia: *universitas fidelium* y *corpus christi*.<sup>58</sup>

### πόλις - *civitas*

La traducción del término πόλις es relevante porque determina el conjunto de términos vinculados a él semánticamente: πολιτεία, πολίτευμα, πολίτης, etc. Todos estos conceptos son denominaciones derivadas del término fundamental “πόλις”, y éste, a su vez, refiere a una institución histórica específica. Pues bien, Moerbeke elige, en este punto, la traducción de *civitas*. La traducción de πόλις por *civitas* supone varias dificultades. Schmidt señala como modelo de la traducción de Moerbeke también en este caso, la traducción de San Jerónimo. Es posible encontrar en la Vulgata la traducción de πόλις por *civitas*.<sup>59</sup> Schmidt llama la atención sobre el hecho de que, bajo la ley romana, la πόλις había sido reducida a una unidad administrativa, con poca o ninguna independencia política. El término *civitas* podía ser utilizado para designar la subdivisión de una provincia en un centro urbano y el territorio que lo rodea, esto es, para denotar una región específica sobre la cual se ejerce determinado tipo de ley. Con el tiempo, la típica característica de una *civitas* era ser un obispado. La razón de esta asimilación se encuentra en el lugar que ocupó la Iglesia ante el vacío dejado por los órganos administrativos en crisis del Imperio. Una consecuencia de tal asimilación es la indistinción entre las formas de concebir las distintas comunidades. Por ejemplo, en el caso del *regnum* y del *sacerdotium*, hay una distinción entre tipos de autoridad, una secular y la otra religiosa, pero no en cuanto a la comunidad sobre la cual se ejerce la autoridad.<sup>60</sup> Black resalta como una segunda

---

<sup>58</sup> La utilización del término *corpus* para referir a la comunidad política se relaciona con la analogía orgánica ampliamente utilizada como recurso retórico literario y filosófico. Una de las extensiones de dicha analogía es la legitimación de la división del trabajo. Una influyente relación entre esta concepción de *corpus* y la división del trabajo se encuentra en San Pablo, Rom. 12, 4-8; Ef., 4, 12, 16; Col., 2, 9; cf. Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, trad. española, Cambridge University Press, 1996, p. 21-24.

<sup>59</sup> Cf. Schmidt, *ibid.*, p. 300.

<sup>60</sup> “*koinonía politiké* was being inserted into a tradition which was poorly equipped to make a clear distinction between what was political and what was not.” Cf. Schmidt, *ibid.*, p. 312.

posible fuente para la traducción de Moerbeke a Cicerón, especialmente por dotar a la Edad Media con el concepto de *civitas*, entendida como fruto natural de la racionalidad humana y protección de la persona y la propiedad<sup>61</sup>. Así mismo cita un pasaje de Juan de Viterbo, que ilustraría un modo de comprender la *civitas* con un sentido afín al ciceroniano.

Así como πόλις es el referente de una amplia gama de términos, el término *civitas* sirve de referente para la traducción latina<sup>62</sup>: el adjetivo πολιτικός que alude a la naturaleza específica del hombre, se traduce con el término derivado *civilis*. La célebre sentencia aristotélica es conocida por los medievales en los términos de “*homo natura civile animal est*”.<sup>63</sup> El πολίτης, el ciudadano, es traducido por *civis*, definiendo, de este modo, a la *civitas* en los términos de una *communitas civilis* (esta formula se alterna con la de *communicatio politica*). Ahora bien, surgen ciertos equívocos respecto de la presencia del término *socialis* en la traducción latina de Moerbeke<sup>64</sup>. Dicho equívoco puede haberse originado en el comentario de Tomás de Aquino a la *Política* y en su tratado *De regno*, en el que define el hombre como “*socialis et politicum*.” La traducción de Moerbeke no es ambigua al respecto: se refiere siempre al hombre en los términos de un “*animal civile*” y llama al ἄπολις *incivilis*. Moerbeke no se refiere a la κοινωνία en los términos de *societas* ni al carácter político del hombre en términos de ser *socialis*, pero, sin embargo, aparece en la traducción latina el término “*insocialis*”, no como traducción de ἄπολις, sino como

---

<sup>61</sup> Cicerón, *De officiis*, I, 16.

<sup>62</sup> En terminología aristotélica ambos términos, *pólis* y *civitas*, son el término *pros hén* (*ad unum*) al que refieren semánticamente todos los otros términos. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1030 a 32-b 3, (= *Met.*) Sigo la edición Aristotle's *Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924.

<sup>63</sup> *Ibid.* *Pol.* 1252 a 1-2; Moerbeke traduce en los mismos términos la sentencia en 1278 b 19.

<sup>64</sup> La interpretación de Kamp es un ejemplo de este equívoco al afirmar que Moerbeke habría traducido ἄπολις por *insocialis* en *Pol.* I, Cap 1 y 2. Según Kamp dicha traducción influyó la definición tomista del hombre como “*animal sociale*” del DR. p. 14. Cf. Kamp, Andreas, *La teoría política di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Valentino Editore, Napoli, 1993, p. 14. De este modo Kamp desprende conclusiones sustancialmente distintas de las que justifica una correcta identificación de la traducción a la que Tomás pudo tener acceso.

traducción de ἀφροῦτωρ (sin fraternidad, sin hermandad) uno de los términos de la cita de Homero que Aristóteles presenta para describir a aquel ser ἄπολις.<sup>65</sup>

Vemos entonces que, si bien Moerbeke tiene la posibilidad de traducir términos vinculados con el de πόλις mediante el lenguaje que se articula en torno al concepto de *civitas*, en algunos casos el término latino ofrece menos inflexiones que el griego y debe optar por la transliteración: el adjetivo πολιτικός es traducido por *civilis* cuando se refiere al hombre, pero cuando se refiere a la comunidad, como señalamos, alterna entre *civilis* y *politica*. La ciencia política, la ciencia de los asuntos del estado, ἡ πολιτική es transliterada “*politica*”<sup>66</sup> Para otros términos, Moerbeke no encuentra equivalente latino: el cuerpo de ciudadanos que disfruta de derechos políticos, llamado πολίτευμα, es transliterado como “*politeuma*”. La constitución de la πόλις, πολιτεία, es transliterado como “*politeia*”.

No es nuestro objetivo en el presente capítulo detenernos en los innúmeros deslizamientos semánticos que la traducción de Moerbeke puede poner de relieve. Nos interesa en cambio introducir, a partir de los elementos presentados, una serie de hipótesis de lectura –que deberán ser posteriormente fundamentadas– acerca de la recepción del texto aristotélico y los condicionamientos que la traducción latina puede haber impuesto a los autores que se sirvieron del texto en sus propios tratados de teoría política.

\* \* \*

---

<sup>65</sup> “καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλος ἐστίν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος: ὡσπερ καὶ ὁ ὑφ’ Ὀμήρου λουδορηθεὶς ἀφροῦτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος”. Aristóteles, *Política*, 1253 a 5 (= *Pol.*) Sigo la edición de Aristotelis, *Politica*, ed. David Ross, Oxford University Press, 1957.

<sup>66</sup> *Pol.*, 1268 b 34.

Un primer elemento a tener en cuenta es la discontinuidad histórica en la tradición textual de la *Política*. Este no es un factor menor, pues determina, por un lado, las dificultades con las que tuvo que enfrentarse el traductor ante un texto cuyo contenido y terminología carecía de antecedentes latinos. Como señala Riedel, los términos políticos surgen de formas prefilosóficas del lenguaje<sup>67</sup>, y sin embargo es tarea del filósofo explicarlos. Los primeros pasajes de la *Política* cumplen efectivamente esta función: Aristóteles presenta términos cuyo origen es histórico pero los explica “hermenéuticamente”<sup>68</sup>. Nuestro traductor, percibiendo que la realidad a la que alude el texto no tiene un correlato empírico latino, opta por una traducción conservadora. En esta metodología de traducción su defecto es su virtud: el aspecto negativo es que deja librado al lector a la opacidad del término latinizado, pero, por otra parte, logra hacer expresiva la distancia histórica respecto del texto griego.<sup>69</sup> En este sentido, una ventaja que la traducción de Moerbeke ofrece para el estudio de los tratados medievales que se nutrieron del pensamiento político de Aristóteles es la certeza de la poca interferencia de la traducción en la interpretación del texto aristotélico. Un ejemplo claro de esta situación es el caso de la presencia en la obra tomista del término *socialis*. La traducción de Moerbeke, como ya vimos, se reduce al uso de la forma *civilis* (estableciendo un paralelo entre los conceptos de πόλις / πολιτικόν - *civis/civilis*). La presencia de los términos *societas/socialis* en la obra de Tomás de Aquino manifiesta, entonces, la intervención de otra tradición filosófica, diversa respecto de la recién ingresada con Aristóteles.

---

<sup>67</sup> Riedel, *ibid.*, p. 39.

<sup>68</sup> “El análisis de los conceptos políticos fundamentales con los que comienza la *Política* de Aristóteles conduce a la explicación del concepto de *pólis* sólo porque Aristóteles corrige el lenguaje de sus antepasados y demuestra que su propio uso del lenguaje está “fundado” (en el doble sentido de “verdadero” y “mejorado”). Cf. Riedel, *ibid.*, p. 24.

<sup>69</sup> La traducción renacentista, adquiriendo nueva conciencia de la distancia histórica, se propone salvarla buscando referentes contemporáneos cuya correspondencia nunca es completa. Como consecuencia se produce una falsa apariencia de claridad textual. Es este aspecto lo que lleva Strauss a considerar las ventajas de las traducciones medievales respecto de las renacentistas. Cf. Strauss, *op. cit.*, p. 311.

La discontinuidad histórica de la tradición textual de la obra impulsa así a los autores a arriesgar explicaciones que den cuenta de la misma. Para Manfred Riedel, la prolongada ausencia de la *Política* se explica por la falta de interés de los autores de la antigüedad y del cristianismo primitivo después de la disolución de la *pólis* griega y de la *civitas* romana.<sup>70</sup> Por último cabe señalar que, así como la ausencia del texto aristotélico durante tantos siglos demanda alguna propuesta explicativa, la reaparición del mismo exige otro tanto. Una posibilidad es buscar la causa de la inquietud teórica en el surgimiento de una nueva realidad histórica a partir del siglo XI: la “ciudad”. De este modo sería una causa de carácter histórico la que motiva una inquietud teórica que habría llevado al resurgimiento del texto aristotélico.<sup>71</sup>

Kamp formula en los siguientes términos la excepcional situación: la *Política*, desconocida o ignorada en el mundo helenístico -dominado por el epicureísmo y el estoicismo-, desconocida por Catón y Cicerón, y por Agustín -cuyo conocimiento de Aristóteles es absolutamente fragmentario-, sin ser traducida en el mundo árabe ni en el occidente latino, es conocida recién a partir del siglo XIII. Su influjo comienza 1600 años después de su composición, con la traducción integral de Moerbeke.<sup>72</sup> Esta formulación es muy sugestiva si se tiene en cuenta la línea general en la que se enmarca la historiografía contemporánea, y nos impulsa a redefinir ciertas caracterizaciones generales acerca de la recepción del pensamiento aristotélico. Como señalamos en nuestra Introducción, es posible distinguir dos corrientes interpretativas de la influencia del pensamiento político de Aristóteles en la Edad Media. Una sostiene el carácter revolucionario de la *Política* en las primeras teorías políticas medievales; la otra niega tal ruptura, señalando la presencia, previa a la recepción aristotélica, de ideas y lenguaje -particularmente el ciceroniano-, que representarían

---

<sup>70</sup> Cf. Riedel, *op. cit.*, p. 119.

<sup>71</sup> “La política es una ciencia empírica. Pero no describe simplemente las instituciones y constituciones ya existentes. Al compararlas y diferenciarlas, generaliza la experiencia política. Describe la forma de vida de la *pólis* con conceptos políticos normativos que pueden ser separados de aquella y aplicados a otras formas de vida.” Riedel, *Ibid.*, p.16- 17.

<sup>72</sup> “Il pensiero politico di Aristotele devienne un “classico” nella forma della sua traduzione latina”. Cf. Kamp, *op. cit.*, p.13.

una suerte de continuidad respecto del pensamiento aristotélico. En ambos casos, los autores sostienen que el pensamiento medieval es subsidiario de la tradición clásica (se identifique ésta sólo con la propuesta aristotélica o con una tradición presente también en los textos ciceronianos, etc.).

Ahora bien, desde la perspectiva propuesta es posible invertir esta tesis: no es la *Política* la que posibilita la conformación de un nuevo pensamiento político en la Edad Media, sino que fue la traducción latina y los comentarios de Alberto Magno y Tomás de Aquino los que inauguraron una tradición de teoría política “aristotélica”. Dicho de otra forma, la “tradición” de la *Política* de Aristóteles se inicia siglos después de su composición: se inicia en el medioevo tardío y se extiende hasta el siglo XIX. Dicha tradición es un fenómeno propiamente medieval que, a partir de la interpretación de los conceptos aristotélicos en su traducción latina, tiene por resultado una teoría cuya peculiaridad no guarda más que una lejana semejanza con el texto aristotélico. Con esta inversión buscamos cuestionar la difundida apreciación según la cual la tradición política medieval no representa una novedad significativa, por ser subsidiaria de la tradición clásica y una mera continuación de la misma.

## Capítulo Segundo

### Génesis de la concepción medieval del *naturalismo político*



## Introducción

Hemos presentado los elementos principales del contexto histórico y doctrinal en el que se produce la recepción de la *Política* de Aristóteles. Fundamentalmente, hemos analizado el contexto que oficia de término *a quo* del tránsito hacia una filosofía política en la alta Edad Media. Las consideraciones teológico-políticas o jurídico-políticas previas a la recepción de la *Política*, según hemos visto, expresan la dependencia de toda reflexión política respecto de otras disciplinas. Esta dependencia se revela así, como la manifestación de la falta de autonomía con que se comprendía el orden político, sus vínculos y fines propios. Con la introducción del texto aristotélico y su particular recepción a partir del siglo XIII, es precisamente este carácter dependiente y subordinado el que será abandonado en el campo de la reflexión política. Se inaugura entonces una nueva forma de concebir esta disciplina, liberada de sus estrechas ataduras a la teología y al derecho, forma que establecerá el marco en el que se erigirá toda concepción moderna de la política. Ahora bien, si es cierto que, de una manera general, es notoria la transformación radical en el modo de concebir la política a partir del s. XIII, iniciada principalmente por la recepción del texto aristotélico, no es tan evidente cuáles son los elementos que constituyen una tal transformación. Dicho de manera más precisa, si bien resulta innegable la evidencia del tránsito de un pensamiento teológico-político hacia uno filosófico-político, en cambio no nos parece en absoluto evidente la manera en que la tradición crítica suele comprender aquello que constituye el aspecto esencial de este pasaje. Son, pues, los presupuestos que organizan la concepción historiográfica tradicional acerca de las razones del cambio introducido por la recepción de la *Política* los que analizaremos a lo largo de este capítulo, intentando examinarlos en detalle y de manera crítica para poder, luego, establecer nuestras propias conclusiones dentro de este debate.

Procederemos, entonces, de la siguiente manera: partiremos de las dos categorías opuestas que sistematizan, tradicionalmente, el pensamiento político medieval –la presencia del modelo llamado “agustinismo político” durante el primer medioevo y el modelo del “aristotelismo político” propio del medioevo tardío– a

partir de las cuales se establece el cambio de paradigma de un pensamiento fundamentalmente teológico-político a un pensamiento propiamente filosófico-político. La noción de “agustinismo político” es utilizada por la historiografía para señalar una tendencia a contemplar los vínculos políticos, fundamentalmente opuesta al planteo que introducirían las nuevas teorías políticas medievales. Tal consideración se apoya en algunos textos de Agustín, pero no pretende expresar algo así como una doctrina política agustiniana, sino, como veremos a continuación, un modo general de concebir el orden político.

Analizaremos así, en primer lugar, algunos textos que dan cuenta de la vinculación de cierto modelo para pensar la institución del orden político en Agustín. Principalmente porque algunos de estos textos serán retomados por Tomás de Aquino. Luego, analizaremos de qué modo Tomás de Aquino, armado con los nuevos conceptos de la *Política* aristotélica, relee los textos agustinianos, buscando lo que, en apariencia, es una conciliación de la autoridad agustiniana con el nuevo pensamiento aristotélico, pero que significará, para la historia del pensamiento político, un verdadero cambio de paradigma. En otras palabras, antes de analizar puntualmente la recepción medieval de las categorías políticas aristotélicas en los textos de teoría política tardomedievales, veremos cómo, a partir de aquellas categorías, Tomás intenta revisar las cuestiones planteadas por la tradición anterior.

En segundo lugar, haremos explícita la interpretación que la historiografía lleva a cabo del cambio de paradigma realizado por los autores medievales —en primer lugar por Tomás de Aquino—, y la manera en que dicha historiografía construye, a partir de estos textos, la noción de “naturalismo político aristotélico”, central en este debate. Presentaremos así una exposición sistemática de las tesis que tipifican dicho “naturalismo político” y del modo en que son entendidas por los historiadores de la filosofía política medieval.

Finalmente, analizaremos el concepto aristotélico de *phúsis*, tal como aparece en los pasajes centrales de la *Política*, con el fin de determinar si aquello que es

tipificado como “naturalismo político aristotélico” por la historiografía medieval contemporánea se aplica efectivamente al contexto del Estagirita. Este análisis nos permitirá determinar posteriormente la compleja noción de *natura* en los textos de teoría política medievales: por un lado, desde una perspectiva negativa, nos permitirá determinar si es posible encontrar una dimensión original en la noción tardomedieval de naturaleza aplicada al campo ético-político, a partir de la comparación con el así llamado “naturalismo político” de Aristóteles; y, desde una perspectiva positiva, nos ofrecerá las pautas para determinar de qué modo peculiar puede ser entendido el concepto de *natura* tal como aparece en los textos de teoría política medieval.

## **1. Teología política y “aristotelismo político”**

### **La formulación agustiniana**

Efectivamente, con la recepción del texto de la *Política* se produce un tránsito desde una consideración teológico-política hacia una consideración teórico-filosófica de la política. Con anterioridad a la recepción del texto aristotélico, la tradición predominante se formula dentro del paradigma cristocéntrico. Como describimos en el capítulo anterior, el modelo teológico-político se expresa fundamentalmente en la consideración de que la institución política está sujeta a la institución espiritual. Dicha formulación, forjada por numerosas manifestaciones provenientes de los teóricos papalistas, tiene apoyo también en ciertas afirmaciones agustinianas. San Agustín representaba, desde este punto de vista, una importante autoridad en la consideración de los vínculos políticos en el marco de la Historia de la Salvación.

La importancia de las manifestaciones agustinianas se pone de manifiesto cuando Tomás de Aquino, intentando conciliar los nuevos textos de Aristóteles que manifestaban la naturaleza política del hombre con la doctrina cristiana, vuelve sobre las cuestiones planteadas por Agustín en *Ciudad de Dios*. Tomás reconoce, por un lado, la necesidad de reformular ciertas tesis agustinianas para asumir la concepción

“naturalista” de los vínculos de politicidad ofrecida por el texto aristotélico, pero intentando, por otro lado, no confrontar expresamente con la autoridad de Agustín.

Un claro testimonio de que la nueva concepción naturalista implicaba un fuerte desplazamiento respecto de la posición agustiniana lo encontramos en un pasaje de la *Suma Teológica*<sup>73</sup>, en la que Tomás de Aquino enuncia en términos de cuestión la tesis que Agustín había formulado en términos negativos. Se pregunta Tomás *utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur*.<sup>74</sup> La tesis aristotélica según la cual el hombre es político por naturaleza entra directamente en contradicción con las formulaciones agustinianas que niegan que un hombre pueda ser dominado por otro en el estado de inocencia, previo a la Caída, lo que significa que los vínculos políticos no forman parte de la naturaleza humana, pues aquellos atributos o condiciones de la vida humana que no se hallen presentes *in statu innocentiae* no forman parte de la naturaleza humana. A continuación, analizaremos algunos pasajes de la obra de Agustín y cierta interpretación canónica sobre la consideración agustiniana de los vínculos de dominio, fundamentalmente para percibir el alcance de la reformulación tomista.

Para la concepción agustiniana, el estado de inocencia es un estado incontaminado y original que expresa la verdadera naturaleza del hombre. Por este motivo, cuando Tomás de Aquino, a partir de la recepción de la *Política* de Aristóteles, incorpora a su pensamiento la tesis que afirma la politicidad natural del hombre, se pregunta simultáneamente si en estado de inocencia existía el dominio del hombre por el hombre. Dicho de otro modo, el problema que debe enfrentar Tomás a través del contrapunto entre la doctrina agustiniana -que niega el dominio en estado de inocencia- y la aristotélica -que afirma la politicidad natural del hombre- es nada menos que la determinación de la posibilidad de afirmar la autonomía y la legitimación del orden político y sus vínculos propios. Veamos entonces en qué

---

<sup>73</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 96, a. 4 (= ST). Cito la edición Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, textum Leoninum Romae, 1889.

<sup>74</sup> ST, Ia, q. 96, a. 4.

consiste exactamente la concepción agustiniana de la naturaleza asociada al estado original previo a la Caída.

Según la posición agustiniana ofrecida por *La ciudad de Dios*, con posterioridad al pecado, la naturaleza del hombre queda viciada, pudiendo ser restaurada sólo con la gracia. Existe una “verdadera” naturaleza del hombre tal como fue creado, y una *natura lapsa*, consecuencia del pecado. Este simplificado esquema nos permite percibir la notoria discontinuidad entre un estado y otro, y la consecuente vinculación de ciertas características con uno de los estados en contraposición al otro. En efecto, la afirmación de la libertad e igualdad de los hombres y la comunidad de propiedades, entre otros, son atributos del derecho natural y descripciones de un estado de naturaleza que se contraponen al estado, consecuencia del pecado, caracterizado por la existencia de la propiedad privada y de vínculos de subordinación entre los hombres.

Tal como lo establece uno de los pasajes más representativos de la consideración agustiniana del gobierno del hombre por el hombre:

*Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. “Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra” (Gen. I, 26). Y quiso que el hombre racional hecho a su imagen dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia.<sup>75</sup>*

Es propio del estado de inocencia original que el hombre domine sobre las criaturas irracionales, pero no que domine sobre otros hombres. El recto ordenamiento

---

<sup>75</sup> “*Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: Dominetur, inquit, piscium maris et uolatilium caeli et omnium reptantium, quae repunt super terram. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.*” Agustín, *Ciudad de Dios*, XIX, 15. La traducción citada pertenece a Agustín, *Ciudad de Dios*, trad. José Moran, BAC., 1958.

exige la subordinación de lo inferior a lo superior, tanto en el hombre como fuera de él: el cuerpo debe ser gobernado por el alma, los apetitos más bajos por la razón y la razón misma del hombre se sujeta al gobierno de Dios. Tal es la armonía que habría prevalecido en estado de justicia original.<sup>76</sup> Según Agustín, esta armonía fue rota por el pecado del hombre que se manifiesta en su deseo de afirmar su dominio sobre sus semejantes. La propiedad privada, la esclavitud y el gobierno son formas de coacción impuestas a la condición presente del hombre incapaz de vivir de acuerdo a los dictados de la razón, son medios para contener la inclinación del hombre al mal. La doble consideración del gobierno humano se presenta a continuación del pasaje citado:

*Por naturaleza, tal como Dios creo al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo.<sup>77</sup>*

Como podemos ver, en el citado pasaje el ejercicio del poder sobre los hombres es considerado desde una doble perspectiva: por un lado, como manifestación de la naturaleza caída del hombre. Aquí, el deseo de dominar a otros hombres es un aspecto más de la *libido dominandi* que caracteriza su naturaleza caída. Por otro lado, el poder político puede ser entendido como remedio de tal naturaleza caída (*remedium peccati*), entendiendo que los vínculos de subordinación buscan conservar y, hasta cierto punto, recuperar un orden, poniendo un freno a las inclinaciones viciadas del hombre. En este último caso, no se entiende el vínculo de sujeción como un mal en sí mismo, pero aún conlleva el signo negativo de ser

---

<sup>76</sup> Fortin, Ernest L. "San Agustín", en *Historia de la Filosofía Política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 183.

<sup>77</sup> "Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat (...)" Agustín, *op. cit.*, XIX, 15.

remedio de un estado viciado. En cualquier caso, a partir de esta consideración, no se entiende que los vínculos de subordinación con los que se identifica la politicidad formen parte de la naturaleza humana tal y como fue querida al ser creada. El resultado negativo de la consideración agustiniana sobre la existencia de vínculos de subordinación pone de relieve, por otra parte, la importancia del carácter social del hombre dentro del pensamiento de Agustín. En efecto, si bien los vínculos de sujeción en todo caso pueden ser deseables sólo como medio para contener la *libido dominandi*, la sociabilidad es concebida por Agustín como connatural al hombre. La sociabilidad humana se basa, para el pensador de Hipona, en un hecho concreto que es la esencial igualdad entre los hombres. Esta igualdad no es meramente una semejanza (*similitudo*), sino que consiste en el origen común de todo el género humano en Adán.<sup>78</sup> La capacidad de habla, exclusiva del hombre, atestigua su naturaleza social. La discontinuidad señalada entre un estado pre-pecado (el de una naturaleza plena) y otro estado pos-pecado (el de una naturaleza caída), se manifiesta en relación al vínculo de subordinación y no así al lazo social. Mientras que el primero no existió en estado de inocencia, el vínculo social sí forma parte de la naturaleza humana plena.

Pero si la sociabilidad es reafirmada por Agustín como connatural al hombre, los vínculos políticos, el gobierno y las instituciones que organizan la vida en sociedad, -como la institución de la propiedad privada- no forman, en cambio, parte de los atributos que definen la esencia del hombre sino que son un remedio, un instrumento necesario para refrenar los impulsos de la naturaleza viciada. Son medios de coacción impuestos a una naturaleza caída, y como tales, quedan excluidos de la esfera de su naturaleza original.

---

<sup>78</sup> "(...) que al hombre lo creo uno y solo, de tal forma que si vivía piadosamente gozaría de una inmortalidad feliz y eterna, y sino, sometido a la muerte viviría esclavizado (*servus*) por la libido. Lo creo solo no para privarle de la sociedad humana, sino para encarecerle más y más la unidad social y el vínculo de la concordia. Ésta crecería si los hombres se unieran entre sí no solo por la semejanza de la naturaleza, sino también por los lazos del parentesco (...) quiso crear a la mujer del hombre (...) para que todo el género humano se propagara de un solo hombre." Agustín, *op. cit.*, XII, 21.

## **La relectura tomista de la formulación agustiniana: la política como dimensión connatural al hombre.**

Cuando Tomás se pregunta si en el estado de inocencia habrían existido los vínculos de dominio asume el desafío de ofrecer una nueva respuesta, categóricamente distinta a la ya ofrecida por el obispo de Hipona. En efecto, las tesis agustinianas sugieren una estrecha vinculación entre la dimensión política y la naturaleza caída. Si la función del gobierno de los hombres es contener por medios coactivos una naturaleza humana corrupta, dicha función debe subordinarse a la institución fundada en Cristo con el fin de administrar los medios para la salvación de dicha naturaleza lapsa.

Veamos la estrategia desarrollada por Tomás de Aquino para responder a la pregunta: *utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur*.<sup>79</sup> De la propuesta ofrecida por Tomás depende la posibilidad de fundamentar la autonomía del poder temporal. Siguiendo la metodología propia de la escolástica, Tomás presenta tres dificultades para concebir la posibilidad de la presencia de vínculos de dominio en estado de inocencia:

1. En primer lugar, asume directamente la solución dada por la autoridad.<sup>80</sup> Tomás cita el pasaje de *Civitate Dei* -que hemos analizado-, en que Agustín realiza una interpretación del pasaje del Génesis (I:26) según la cual se niega que Dios haya querido que exista dominio del hombre sobre el hombre.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> *ST*, Ia, q. 96, a. 4.

<sup>80</sup> “*Videtur quod homo in statu innocentiae homini non dominabatur.*” *ST*, Ia, q. 96, a. 4

<sup>81</sup> “*Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, hominem rationalem, ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.*” *ST*, Ia, q. 96, a. 4, arg. 1



2. En segundo lugar, asume la asociación ya canónica entre el dominio de un hombre sobre otro con el estado impuesto como pena del pecado (*poena peccati*), esto es, como vínculo que no existía en estado de inocencia sino que es introducido como castigo por el pecado.<sup>82</sup>
3. Finalmente, Tomás establece una oposición entre el estado de sujeción (*subiectio*) y el estado de libertad. Si se identifica el *dominium* con un tipo de *subiectio* no pudo haber existido en estado de inocencia, puesto que dicho estado se define como un estado de perfección entre cuyos bienes se cuenta la libertad.<sup>83</sup>

A estas tres razones para negar la posibilidad de la existencia de vínculos de dominio en estado de inocencia, Tomás contrapone un razonamiento que se apoya en afirmaciones sostenidas por textos también utilizados por los teóricos papalistas como modelo de las relaciones jerárquicas en el interior de la Iglesia: si entre los ángeles existe un orden al que se llama “dominaciones”, y los hombres en estado de inocencia no eran de una condición superior a la angélica, el dominio de un hombre sobre otro no se opone a la dignidad del estado de inocencia.<sup>84</sup>

Una vez expuestas ambas posiciones, Tomás presenta su propia respuesta a la cuestión. En primer lugar distingue entre dos acepciones del término *dominium*: *dominium* y *servitudo*. Mientras que el tipo de dominio que se ejerce sobre un siervo lleva el nombre más propio de *servitudo*, una segunda acepción de *dominium* es la del

---

<sup>82</sup> “*Praeterea, illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati, dictum est enim mulieri post peccatum, sub potestate viri eris, ut dicitur Gen. III. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subiectus.*” ST, Ia, q. 96, a. 4, arg. 2

<sup>83</sup> “*Praeterea, subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de praecipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando nihil aberat quod bona voluntas cupere posset, ut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei. Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur.*” ST, Ia, q. 96, a. 4, arg. 3.

<sup>84</sup> “*Sed contra, conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur, unde et unus ordo dominationum vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur.*” ST, Ia, q. 96, a. 4.

tipo de sujeción definida como gobierno o dirección de personas libres.<sup>85</sup> Esta distinción se presenta con más claridad en otro pasaje de la *Suma Teológica*. Tomás establece una distinción entre la *subiectio servilis* y la *subiectio oeconomica* o *civilis*. Mientras que el primer tipo de sujeción tiene por finalidad la utilidad de aquel que domina, la segunda tiene por fin el bien de aquel que es gobernado.<sup>86</sup> Esta distinción entre dos tipos de vínculos del *dominium*, la *subiectio servilis* y la *subiectio oeconomica vel civiles*, permite afirmar que, mientras que la primera no existió efectivamente en estado de inocencia, ni tampoco era posible, la segunda era posible.<sup>87</sup> Una vez que distingue entre ambos modos de sujeción, en función del fin al que tienden— la primera al bien propio de quien domina, la segunda al bien de aquellos gobernados tanto como al bien común—, Tomás establece otra distinción central en su pensamiento: la distinción entre sociabilidad y politicidad.<sup>88</sup> Esto le permite, en una primera instancia, utilizar *pro domo sua* ciertas formulaciones

---

<sup>85</sup> “Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest.” *ST*, Ia, q. 96, a. 4.

<sup>86</sup> “Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum, defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent.” *ST*, Ia, q. 92, a. 1, ad 2.

<sup>87</sup> “Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio *Metaphys.*; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.” *ST*, Ia, q. 96, a. 4.

<sup>88</sup> “Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio *Politic.*, quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.” *ST*, Ia, q. 96, a. 4.

agustinianas y, en una segunda instancia, conciliar dichas formulaciones con las nuevas formulaciones aristotélicas.

En esta línea de análisis, Bertelloni<sup>89</sup> sostiene que la estrategia de Tomás para contestar afirmativamente a la pregunta es la siguiente: 1. distinguir entre sociabilidad y politicidad en el estado de inocencia como dos propiedades distintas entre sí y pertenecientes a la constitución antropológica de la humanidad. 2. Exponer un tránsito lógico desde el concepto de sociabilidad hacia el concepto de politicidad. 3. Definir teóricamente la politicidad denominándola *dominium* y estableciendo su contenido conceptual a la luz del concepto aristotélico de *subiectio civilis*. En relación al primer punto Bertelloni señala que el *dominium* en estado de inocencia no debe ser entendido como un hecho sino como una propiedad esencial de la constitución ontológica del hombre. Tomás no se expide acerca de la existencia *de hecho* de vínculos de *dominium* en *status innocentiae* sino que se limita a afirmar que tales vínculos estaban presentes como propiedades de la naturaleza humana.<sup>90</sup>

Tomás utiliza la recién adquirida *Política* para argumentar a favor de la posibilidad de la existencia de este vínculo. En primer lugar alude a la naturaleza social del hombre: *homo naturaliter est animal sociale*. Utiliza la tesis aristotélica

---

<sup>89</sup> Cf. Bertelloni, F., “Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la *Política* de Aristóteles)” en *A recepção do Pensamento Greco-romano, Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004.p. 364. Sobre este tema ver también Bertelloni, F., “El tránsito de la sociedad a la politicidad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino”, *Separata da Sociedade Civil-Entre Miragem e Oportunidade*, 2003.

<sup>90</sup> Un elemento clave para comprender esta distinción en el argumento tomista es la utilización bien diferenciada del modo indicativo y subjuntivo. Cuando hace referencia a la posición agustiniana utiliza el modo indicativo, que expresa realidad, para exponer lo que para Agustín era un *factum*, la ausencia efectiva de vínculos de dominio entre los seres racionales en estado de inocencia. En modo subjuntivo expresa la posibilidad de que tales vínculos se hallaran presentes como propiedades de la naturaleza del hombre. Tomás afirma que, mientras que el dominio servil no existía en el estado de inocencia, cierto tipo de sujeción, la que se da entre seres libres, *era posible*. Tomás presenta el dominio no como existente de hecho, sino como propiedad, sin comprometerse con la existencia o la no existencia fáctica de vínculos de *dominium*, sino que solo afirma su posibilidad. Este último tipo de dominio es identificado como aquel que tiene por fin el bien del sometido o el bien común. Cf. Bertelloni, *ibid.*, (2004), p. 366.

para definir la naturaleza del ser humano presente en el estado de inocencia. La reformulación de la tesis que caracteriza al hombre en términos de *animal sociale* y la vinculación de este atributo con la determinación política del hombre pone de manifiesto la complejidad de la estrategia tomista. Por un lado, reformula la tesis de Aristóteles (“el hombre es por naturaleza un animal *político*”<sup>91</sup>) en términos agustinianos. Como vimos, Agustín niega que los vínculos de sujeción sean propios de la naturaleza humana, pero define al hombre como ser social. En otras palabras, Tomás parece utilizar la formulación aristotélica pero reemplaza el término “político” por “social”, propio de la descripción agustiniana de la naturaleza humana. En segundo lugar vincula los dos atributos, exponiendo una compleja relación: siendo la sociabilidad propia de la naturaleza humana –determinación en la que Tomás continúa la tradición agustiniana–, ésta no es posible sin la existencia de alguien que dirija con miras al bien común.<sup>92</sup> Liga la vida social del hombre con el vínculo *dominium*: la vida social no se da sin la existencia de alguien que la presida. Tomás explica esta necesidad recurriendo a otra formulación aristotélica: cuando muchas cosas se ordenan a una, es necesario que exista algo rector.<sup>93</sup>

Ahora bien, caracterizada de esta forma, una consecuencia teórica fundamental de la posición tomista es que, por un lado, la politicidad es reducida al vínculo de sujeción o dominio, y, por otro lado, tal vínculo adquiere el carácter de instrumento o medio para que sea posible la vida social. De este modo, por un lado, se reduce la dimensión de la vida política aristotélica, y por otro, aquello que era un fin en el

---

<sup>91</sup> *Pol.* 1253 a 2.

<sup>92</sup> “*Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum.*” *ST*, Ia, q. 96, a. 4.

<sup>93</sup> “*Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quaecumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, (...)*”. *Idem.* Tomás se apoya en un pasaje aristotélico de *Pol.* 1254 a 28.

planteo del estagirita -v.g. la vida política- pasa a ocupar la función de medio o instrumento para la vida social. En otras palabras, la distinción entre dos atributos distintos del hombre, la sociabilidad y politicidad, y la posterior vinculación de uno respecto del otro, es una característica propia de la teoría política tomista. La distinción es ajena al planteo aristotélico, y Agustín no vincula causalmente el atributo "social" a los vínculos de dominio. Pero, si esto es así, la continuidad entre el "naturalismo político" aristotélico y el tomista se encontraría por lo menos amenazada.

En efecto, si retomamos nuestro problema desde el comienzo, puede sostenerse que es en el quiebre tomista respecto del paradigma agustiniano, y su adopción de la consideración natural de la política, donde se sitúa el origen de la teoría política medieval. Este cambio de paradigma es definido como con un tránsito desde un pensamiento teológico-político hacia un pensamiento filosófico-político, origen de la teoría política en el siglo XIII. Hemos presentado sucintamente el modelo teológico-político, que, en términos generales, plantea la necesidad de la introducción de las instituciones políticas para asegurar la paz y la justicia terrenal. En este sentido, los vínculos y las instituciones políticas son consideradas artificiales y convencionales. El otro punto de vista para considerar los vínculos políticos es el que coincide con el descubrimiento del texto aristotélico. La concepción aristotélica de la política se presenta como opuesta a la antes mencionada en cuanto, lejos de considerarlos artificiales y convencionales, afirma que los vínculos políticos tienen su origen en la naturaleza del hombre. A esta explicación se la denomina *aristotélico-naturalista* y ella supone que la vida en comunidad, y en comunidad política, en particular, representa la satisfacción de las necesidades físicas y espirituales de la naturaleza humana. Ahora bien, como hemos visto en una primera y sucinta presentación de la posición tomista -sobre la que volveremos detalladamente en el próximo capítulo-, ésta afirma el carácter natural de la politicidad humana haciéndolo depender de una característica previa aceptada por la tradición hierocrática: la sociabilidad propia del hombre. El sentido y alcance de la noción misma de

“naturaleza” es por lo menos diferente del aristotélico. ¿Cómo debemos, pues, entender la noción de “naturalismo político” en Aristóteles, si es que una tal noción podría ser superpuesta —como la mayoría de los comentaristas lo hace— a la concepción tomista y, por extensión, tardomedieval de “naturalismo político”?

## 2. El “naturalismo político aristotélico” como categoría historiográfica

En nuestra Introducción distinguimos dos principales posiciones por parte de intérpretes contemporáneos ante la presencia de pasajes y formulaciones “naturalistas” de filiación aristotélica en los textos de teoría política tardomedievales. Una posición encuentra en la *Política* de Aristóteles la explicación última del paso de una teología-política a una paulatina secularización del pensamiento político, mientras que la otra posición niega que dicho naturalismo sea de exclusiva matriz aristotélica, afirmando que es posible encontrar en otras autoridades la articulación de la concepción naturalista, que, con el redescubrimiento de Aristóteles, habría sido confirmada. Ambas posturas coinciden, sin embargo, en señalar la importancia del lenguaje de la *Política* de Aristóteles, al acercar a los teóricos de la época nuevos conceptos independientes del pensamiento teológico para pensar el orden político. Más importante aún, ambas posturas coinciden en identificar una continuidad entre el pensamiento político aristotélico y el de las nuevas teorías políticas medievales.

Ahora bien, frente a esta concepción hegemónica, nos interesa proponer aquí una tercera posibilidad que pondría en cuestión esta aparente continuidad. En efecto, intentaremos mostrar, en lo que sigue, que la relación que se establece entre el pensamiento aristotélico y el medieval es menos de continuidad que de transformación. Más que de transposición, se trata de una resemantización de los conceptos aristotélicos producida al cambiar el universo del sentido en el que los nuevos conceptos se insertan. Como veremos más adelante, un concepto fundamental de la teoría política aristotélica como el de *phúsis*, adquiere en los textos medievales un sentido completamente nuevo. Efectivamente, los textos más representativos del período apelan al concepto de *natura* para legitimar la conformación del orden

político, pero el sentido que dicha noción adquiere en los textos de teoría política, como intentaremos mostrar, es ya medieval y no más aristotélico.

Pues bien, para determinar con propiedad la transformación de sentido que sufren los conceptos aristotélicos al ser incorporados a las teorías medievales, y establecer la distinción que existe entre la concepción naturalista presente en la *Política* de Aristóteles y la de la tradición medieval, es necesario presentar en líneas generales, primero, lo que se ha dado en llamar “naturalismo político aristotélico”.<sup>94</sup>

### Conceptos fundamentales

Durante mucho tiempo la posición más influyente sobre este tema ha sido la de Walter Ullmann,<sup>95</sup> quien considera que fue la recepción de los textos aristotélicos la causa del tránsito desde una teología política a una filosofía política medieval, y de la inauguración del camino hacia la constitución del estado moderno.<sup>96</sup> La recuperación de la *Política* de Aristóteles habría permitido el desarrollo de una consideración del Estado, comunidad suprema, como producto de la naturaleza. Según esta concepción, la comunidad política surge de la ley natural y no de un

---

<sup>94</sup> La importancia de los textos aristotélicos sobre la producción de teoría política a partir de la segunda mitad del siglo XIII es controversial. Presentaremos en primer lugar las posiciones más sobresalientes respecto de dicho problema, para luego, dejando de lado las diferencias entre los autores, exponer sistemáticamente aquellos elementos en los que coinciden al tipificar el naturalismo político, orientación característica de los nuevos textos de teoría política medievales, exponentes de la influencia del aristotelismo.

<sup>95</sup> La lectura de Ullmann se desarrolla de forma completa por primera vez en su libro de 1961 *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*.

<sup>96</sup> “Los medios que hicieron posible esta transformación fueron proporcionados por el concepto de naturaleza y la consiguiente noción de ley natural y, como consecuencia, cambió radicalmente el carácter de la sociedad, del hombre y del individuo.” Cf. Ullmann, *op.cit.*, (1985), pp. 27-28. “La repercusión que tuvieron las teorías sobre el gobierno y los principios éticos de Aristóteles en el siglo XIII trajo consigo un viraje radical en todos los aspectos del pensamiento: la concepción unilateral del gobierno y del derecho, monolítica y especulativa, iba a encontrar su contrapartida perfecta. Sería difícil hallar otro fenómeno dentro de la historia del pensamiento que hubiera producido cambios de tanto alcance como esta influencia de Aristóteles”. *Ibid*, p. 235.

acuerdo o pacto. Esta caracterización del pensamiento aristotélico hace posible la representación de una oposición teórica entre dicha concepción naturalista y la concepción cristocéntrica: mientras que el Estado aristotélico es una entidad natural, la Iglesia es una entidad extranatural que parte de una fundación: el acto consciente y deliberado de Cristo. Según Ullmann, la novedad del concepto de naturaleza aristotélico es que se opone al agustiniano por su carácter empírico, no especulativo. Los conceptos de “naturaleza” y de “ley natural” eran conocidos por los filósofos, teólogos y juristas antes de la recepción de la *Política*, con el conocimiento del texto aristotélico se produce un cambio en el modo de concebir la naturaleza. De tener un carácter predominantemente teórico-especulativo pasó a tener un carácter físico-empírico. La naturaleza comienza a ser entendida como aquella realidad que puede ser objeto de conocimiento basándose en la observación racional, y en la deducción de experiencias empíricas.

Ullmann ofrece una lectura de la historia del pensamiento político en la Edad Media en los términos de una tensión y alternancia entre dos modelos explicativos del origen del gobierno y el derecho: la tesis descendente (hierocrática o teocrática) y la tesis ascendente (populista). Según la concepción ascendente, el poder de crear derecho debe ser atribuido a la comunidad o *populus*, de modo tal que todo poder que se adscriba cualquier gobernante debe ser entendido como un poder que tiene su origen en el pueblo. Esta teoría, denominada populista, da origen a la idea de representación: los órganos de gobierno son responsables ante el pueblo porque detentan su poder en virtud de su estatus de representantes del pueblo. Por otra parte, la concepción descendente afirma que el poder está contenido en una autoridad gubernamental que lo distribuye “hacia abajo”. Esta autoridad suprema es Dios, quien nombra un vicario en la tierra. El papa es considerado heredero del oficio y de los poderes que Cristo había dado a San Pedro. Esta teoría del origen del gobierno es llamada teocrática, porque afirma que todo poder es instituido por Dios y se vincula con la idea, no ya de representación, sino de derivación o delegación del poder. En este modelo, el gobierno al que le ha sido delegado un poder no es responsable ante el pueblo ni debe rendir cuentas de sus actos, porque el origen de su poder está



desvinculado del pueblo. Estas dos concepciones opuestas se fundamentan, una, en la *voluntas populi*, mientras que la otra en la *voluntas principis*. Ullmann explica la historia política de la Edad Media europea en función de la presencia de una u otra concepción del gobierno y el derecho. En la Roma republicana se encuentra la concepción ascendente en su forma pura; con el advenimiento del *principatus* y la adopción del cristianismo, aquella forma fue sustituida por la concepción descendente, la cual, desde el siglo IV en adelante, tuvo primacía.<sup>97</sup> Ullmann afirma que si bien el feudalismo ayudó a preparar el camino para la aceptación del pensamiento populista, y existían ciertas formaciones (agrupaciones, guildas, gremios, órdenes religiosas, etc.) que hicieron que permanezcan y coexistan con la teoría descendente ciertas formulaciones de carácter ascendente, no fue sino hasta la recepción de las teorías sobre el gobierno y los principios éticos de Aristóteles en el S. XIII, que se produjo un cambio radical en todo los aspectos del pensamiento. Aristóteles proporcionó aquello de que habían carecido los antihierocráticos. La incorporación de la teoría política de Aristóteles realizada por Tomás de Aquino a la cosmovisión cristiana habría facilitado así la utilización conceptual y doctrinal del mismo. Para Ullmann, el impacto ejercido por los textos aristotélicos produjo un punto de inflexión en el pensamiento político medieval, y Tomás de Aquino representa el primer momento relevante de ese punto de inflexión<sup>98</sup>. Según la lectura de Ullmann, el Aquinate elaboró una síntesis tal que su pensamiento puede calificarse de “aristotelismo-cristiano”. El hombre comienza a ser considerado desde dos puntos de vista, el natural y el sobrenatural. Se constituye así el principio de la doble

---

<sup>97</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>98</sup> Para afirmar su tesis de la presencia de la postura ascendente de gobierno en Tomás, Ullmann señala que fue el Aquinate quien acuñó el término de *regimen politicum*, separado del *regimen regale*. Mientras que éste último se caracterizaría por la posesión del poder absoluto por parte del gobernante, quien no se sometería a las leyes dado que él mismo se afirma como su origen, el primero está limitado por las leyes del Estado. En este caso el origen del poder no residía en la palabra de Cristo, sino en la comunidad natural de los hombres, cuyo conjunto es el Estado. Además de Tomás de Aquino, Ullmann identifica como pensadores asociados con la tesis ascendente del poder, o populistas, a Juan de Paris, Marsilio de Padua y a Dante Alighieri. Para un estudio más desarrollado de los autores citados ver su capítulo “Hacia el populismo”, en *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. Castell., Alianza, España, 1985. Su interpretación será presentada con mayor profundidad en los capítulos siguientes.

ordenación: deben existir principios diferentes tanto para el orden natural como para el sobrenatural.<sup>99</sup>

Ambas tesis, la afirmación de la existencia de dos modelos explicativos del origen del derecho y del poder durante la Edad Media y la atribución a la recepción de la *Política* aristotélica del resurgimiento del modelo ascendente populista durante el siglo XIII, fueron criticadas por diversos intérpretes.<sup>100</sup> Una de las tesis más criticadas consiste en la simplificación del análisis del pensamiento político medieval en función de la aplicación del esquema ascendente/descendente. No interesa a nuestro propósito la crítica al esquema ascendente/descendente planteado por Ullmann. Sí, en cambio, es pertinente analizar la crítica que se hace a la valoración del alcance de la *Política* de Aristóteles.

Nederman es uno de los representantes más decididos de la crítica de las tesis de Ullmann. En este sentido, Nederman niega la existencia de una revolución conceptual promovida por la circulación de la *Política*.<sup>101</sup> Sostiene que las concepciones naturalistas más salientes de la *Política* aristotélica estaban presentes antes de la recepción de texto, y que habrían tenido una larga tradición en la Edad Media a través de autoridades clásicas y cristianas que articularon el mismo concepto: Cicerón, Séneca, los poetas latinos, San Agustín, Lactancio<sup>102</sup>. El redescubrimiento de

---

<sup>99</sup> La teoría del Estado de Tomás, considerada la primera teoría del Estado, “aplica los conceptos de naturaleza y los teoremas aristotélicos dentro de un sistema de pensamiento teocéntrico.” *Ibid.*, p. 249.

<sup>100</sup> Nederman afirma que el abandono del pensamiento de Ullmann comienza con la crítica de Francis Oakley en su texto de 1973 publicado en *Past and Present*, “Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann’s Vision of Medieval Politics”. Este texto habría señalado las limitaciones del esquema ascendente/descendente, así como la tesis que afirma que Aristóteles habría influido en las teorías que sostienen la tesis ascendente o populistas del poder, señalando casos, como por ejemplo el Juan de Viterbo, en los que las argumentaciones aristotélicas fueron utilizadas para defender tesis de carácter teocrático-descendentes. Cf. Nederman, C., “What is dead and what is living in the Scholarship of Walter Ullmann” en *Pensiero Politico Medievale*, Pàtron Editore, Bologna, II, 2004, p. 15.

<sup>101</sup> Cf., Nederman, C., “The Meaning of *Aristotelianism* in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, N° 4, October, 1996, p. 565.

<sup>102</sup> Cf. Nederman, C., “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988, p. 3. Los autores y pasajes

Aristóteles confirmaría este naturalismo que ya estaba presente en las teorías políticas, teológicas, legales, etc.<sup>103</sup> Nederman considera así que la función que cumplió el tratado aristotélico fue la de confirmar o reforzar una concepción de la naturaleza ya presente en la época. De modo que, según este autor, el “naturalismo político” expresa cierta concepción respecto del orden político no exclusiva del pensamiento de Aristóteles, sino también común al pensamiento romano, posible de ser encontrado en ciertas doctrinas presentadas por Cicerón.<sup>104</sup> El pensamiento político-naturalista presente en la tradición, y que Aristóteles habría venido a confirmar, se expresa principalmente en la idea de que el hombre es social y político por naturaleza. Un rasgo común de los autores señalados por Nederman como exponentes del naturalismo político es la formulación según la cual el hombre fue hecho por naturaleza para vivir en comunidad. Nederman entiende que la razón y el habla son capacidades naturales que expresan el carácter naturalmente sociable y político del hombre y que le permiten obtener aquello que necesitan para la supervivencia. Nederman, al igual que Ullmann, distingue dos líneas principales para el abordaje del problema de la naturaleza social del hombre: el agustiniano y el aristotélico-naturalista. El modelo agustiniano plantea la necesidad de la introducción de las instituciones políticas para asegurar la paz y la justicia terrenal. En este sentido, las relaciones humanas organizadas difícilmente pueden considerarse como una

---

citados por Nederman son: Seneca, *De beneficiis* 7.1.7; Macrobio, *Commentarium in Somnium Scipionis* 1.8; Lactancio, *Divinae institutiones*.

<sup>103</sup> En relación a la presencia del pensamiento ciceroniano hay que tener en cuenta que Cicerón es el único pensador político pagano cuyos escritos continúan siendo accesibles al occidente cristiano luego del colapso de la dominación romana. *De republica* y *De legibus* no circularon directamente, pero su influencia puede leerse en Agustín o en Lactancio. *De officiis* y *De inventione* sí circularon y fueron muy leídos. Cf., Nederman, *Ibid.*, p. 4-5

<sup>104</sup> Según Nederman, la principal afirmación de la concepción ciceroniana de la sociedad humana, es que los hombres se reúnen por su capacidad natural de razón y habla. La razón induce a los seres humanos el deseo a vivir en una sociedad civil, mientras que el habla ofrece el método a través del cual este fin puede lograrse. Cicerón presenta el intelecto y el lenguaje como capacidades naturales que preparan a la especie humana para conseguir lo necesario para su supervivencia. Si, como afirma en *De officiis*, es la razón y el habla humana lo que provee el inmediato impulso natural para la sociedad, entonces, los productos económicos y políticos de la asociación humana tienen un origen natural en virtud de su compatibilidad con el impulso gregario. Cf. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988. El texto ciceroniano citado es *De officiis*, L.I, cap.4.

extensión de las tendencias naturales del hombre, siendo artificiales y convencionales. En la visión agustiniana, el deseo natural de la sociabilidad humana no se extiende dentro del mundo de políticas coercitivas posterior al pecado. Opuesta a esta consideración, la línea aristotélico naturalista, afirmaría que la vida social y política representa la satisfacción de las. Desde este punto de vista, el orden político es considerado natural en virtud de su compatibilidad con el impulso a vivir en comunidad. La mayor meta a la que el orden político puede aspirar es a reforzar el completo rango de derechos civiles y privados que los hombres han adquirido a través de la interacción social. Nederman señala, sin embargo, una diferencia entre la concepción ciceroniana de “naturaleza” y la aristotélica: mientras que para Cicerón las facultades naturales pueden o no ser actualizadas, la concepción teleológica de la naturaleza aristotélica implicaría una idea de inexorabilidad alrededor de la realización de un propósito.<sup>105</sup>

En relación con este aspecto de la consideración del orden natural vinculado con aquello necesario, que se realiza inexorablemente, Janet Coleman enfatiza el interés de Tomás de Aquino por asociar la noción de orden político con aquello que es producto de la naturaleza, y no con un producto de la fuerza o la conquista, o con un producto del artificio humano. Según Coleman, Tomás reinserta al hombre dentro del orden natural, reconociendo sus instintos naturales irracionales como parte de su naturaleza. Las inclinaciones humanas, como la inclinación sexual o la inclinación a cuidar la prole -inclinación común a hombres y animales- e incluso las inclinaciones al saber y a vivir en sociedad, no son objeto de elección.<sup>106</sup>

Otro especialista en teoría política medieval, Anthony Black, en la misma dirección que Nederman, remarca la importancia del lenguaje ciceroniano en relación a la teoría política. El término *civitas*, que es el que más se aproxima a la noción de Estado durante la Edad Media y el Renacimiento, y que marca una continuidad con el

---

<sup>105</sup> “Unlike a teleological conception of nature, which involves an inexorable pull towards the completion or realization of a purpose, Cicero’s concentration on natural faculties implies a propensity which may or may not be employed according to circumstance”. Cf., Nederman, *Ibid.*, p. 9.

<sup>106</sup> Cf. Coleman, J., *op. cit.*, (2000), p.105.

pasado romano, fue dotado por Cicerón de sentidos relacionados con la racionalidad humanas, la benevolencia mutua, portador de la paz y protector de la propiedad.<sup>107</sup> De este modo Cicerón habría dado al Estado un sentido de protección a la persona y la propiedad. El Estado habría sido afirmado como asociación protectora natural de los hombres por Cicerón, de modo que con el ingreso de la *Política*, este concepto se vio reforzado, pero no significó un cambio revolucionario, como Ullmann afirma. Black sostiene que, debido al legado ciceroniano, es absurdo plantear en términos tan radicales la influencia de los conceptos aristotélicos. Lo que se manifiesta a partir de la incorporación del lenguaje aristotélico es un cambio, no de doctrina, sino del modo de expresión de la doctrina. En el caso de Tomás de Aquino, Black reconoce un nuevo lenguaje político. Es decir: entendiendo la *pólis* como término genérico y amplio plantea que no habría grandes diferencias entre el pensamiento de Tomás y el de Aristóteles respecto del origen y razón del Estado. Black distingue, de todos modos, dos elementos novedosos: por un lado la idea de que la sociedad tiene una función moral e intelectual; por otro, la certeza de que no existe sociedad sin gobierno. Esta última idea sería familiar a Cicerón, pero habría sido sistematizada con propiedad por Tomás<sup>108</sup>. Sintéticamente, Black sostiene que la influencia de Aristóteles debe medirse teniendo en cuenta que los filósofos medievales “utilizaban el *aristotelismo* como lenguaje y no como doctrina”<sup>109</sup>

Si bien la enumeración podría continuar, las que acabamos de presentar constituyen, en líneas generales, las distintas posiciones en relación a la presencia del pensamiento naturalista aristotélico en la teoría política medieval. De manera ahora sistemática, podemos señalar entonces las características principales de aquello que los autores identifican con el “naturalismo político aristotélico” de la siguiente manera:

---

<sup>107</sup> Cicerón, *De Officiis* I, 16; II, 12, 17, 21. *De Republica*, I, 25, citado en Black, A. *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, trad. española, Cambridge University Press, 1996, pp. 28-29.

<sup>108</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Teologica*, Ia, q. 96, a. 4; ST Ia. q. 92, a. 1 ad.2; *Comentario a la Ética* I, 1; *De regno*, I; *Comentario sobre las Sentencias*, 44, 4, 4 ad 1, ad 5. Citado en Black, *ibid.*, p. 35.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 15

1. El naturalismo político suele definirse como una doctrina que afirma que **la comunidad política se funda directamente en las necesidades de la naturaleza humana**. En estos términos se opone a las formulaciones que afirman que es un tipo de acuerdo o pacto lo que instaura la comunidad política. Estas últimas acentúan el carácter convencional de la institución política. En directa oposición con la idea de un origen natural, ponen en el origen de la comunidad política el arbitrio de una institución divina o una convención.<sup>110</sup> Todos los autores coinciden en señalar que el naturalismo político se expresa en una idea central que es la consideración del **orden político como producto de la naturaleza**. En este sentido, para los autores mencionados, el “naturalismo político” se presenta como fundamento del orden político y del gobierno opuesto al modelo hierocrático, identificado principalmente con el pensamiento agustiniano. De esta descripción surge la oposición entre el “naturalismo político” y cierto convencionalismo en relación a la existencia del gobierno y del orden político.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Cf. Nederman, C., “Aristotelianism and the Origins of *Political Science* in the Twelfth Century”, *Journal of the History of Ideas*, LII, Nº 2, April-June, 1991 p. 180.

<sup>111</sup> “La doctrina (la teoría aristotélica) culmina en la consideración del Estado, comunidad suprema, como producto de la naturaleza. Según Aristóteles, el Estado surge de la ley natural, y no de ningún acuerdo o pacto. (...) La familia, la aldea, la ciudad y otras comunidades aun mayores constituyen los pilares necesarios-por ser naturales- del Estado que, por tanto, es la suma y la culminación de todas las comunidades naturales, coronando a todas las asociaciones de niveles inferiores. Derivan así de aquí dos aspectos esenciales: la estructura orgánica del Estado, desde la base hasta la cima, y el naturalismo del Estado.” Cf., Ullmann, *op. cit.*, (1985), p. 236. “El Estado aristotélico crece; está constituido orgánicamente, está sujeto a los principios de la evolución natural y toma en cuenta las diferencias, divergencias y variaciones del desarrollo humano de una manera que podríamos calificar de realista. En todos sus aspectos esenciales, la posición cristocéntrica es precisamente su contraria, ya que el estado, es decir, la Iglesia, en tanto que unión de todos los cristianos, clérigos y laicos, parte de una fundación, fue establecida por un acto conciente y deliberado de Cristo; (...) el estado aristotélico es una entidad natural que deriva su esencia, ser y desarrollo de las propias fuerzas naturales; la Iglesia es extranatural y deriva su esencia, ser y desarrollo de su propia fundación divina.” *Ibid.*, p. 239; Siguiendo esta línea interpretativa, Coleman afirma: “He (Tomás) showed no interest in empires as products of force and conquest, nor was he concerned with a notion of government as the product of human artifice. Government is natural.” Cf. Coleman, J., *op.cit.*, (2000), p. 105. “El concepto de estado como producto de la naturaleza humana y de la experiencia social se vio reforzado a partir de 1260 por las ideas tomadas de la *Política* de Aristóteles, especialmente I, 1-2” cf. Black, *op. cit.*, p. 29-30.

2. En segundo lugar suele señalarse como tesis propia del “naturalismo político” la que expresa que **“el hombre es social y político por naturaleza”**. En esta tesis el concepto de naturaleza es entendido de modo similar al de la tesis anterior: **el hombre habría sido hecho por naturaleza para vivir en sociedad**. La sociedad en general y la sociedad política en particular representa la satisfacción de las necesidades físicas y espirituales del hombre. Todos los autores señalan la importancia de la razón y el habla como atributos naturales que hacen posible la conformación de la sociedad y de la sociedad política. Además de estas capacidades naturales, el hombre es definido como “sociable y político” por ser propio de su naturaleza ciertos impulsos naturales que hacen posible la vida en sociedad.<sup>112</sup> Desde este punto de vista **el orden político es considerado natural en virtud de su compatibilidad con el impulso gregario.**<sup>113</sup>
  
3. Un tercer aspecto que tipificaría el “naturalismo político” es lo que los autores identifican con el **“sustrato natural” o el “fundamento” de toda concepción naturalista de la política y el gobierno**. Un aspecto muy señalado en la tipificación del naturalismo político es la presencia de inclinaciones naturales,

---

<sup>112</sup> Nederman afirma que, desde la perspectiva ciceroniana, la razón y el habla son capacidades naturales que expresan el carácter naturalmente sociable y político del hombre que le permiten obtener aquello que necesitan para la supervivencia. Cf. Nederman, *op. cit.*, (1988), p. 8. Cicerón presenta el intelecto y el lenguaje como capacidades naturales que preparan a la especie humana para conseguir lo necesario para su supervivencia. Si, como afirma en *De officiis*, es la razón y el habla humana lo que provee el inmediato impulso natural para la sociedad, entonces, los productos económicos y políticos de la asociación humana tienen un origen natural en virtud de su compatibilidad con el impulso gregario. Cf. Nederman, *Ibid.*, pp. 8-9; “Thus man, a speaking being by nature, is also naturally social, that is, political, and this demonstrates the natural character of linguistic comunicación. Indeed, unlike Augustine’s view of the extraordinary lack of success in linguistic communications, for both Aristotle and Aquinas communications presupposes stable, shared assumptions about the way things are and the kind of agents we are. (...) Human speech reveals that foundational moral principles are not culture-specific.” Cf., Coleman, J., *op. cit.*, (2000), p. 107.

<sup>113</sup> “Esta ley natural de la que surge el Estado rige para el hombre mismo. Nace dentro de ella, y es ella la que lo determina a vivir dentro del Estado, fuera del cual es imposible la vida civilizada y la satisfacción de las aspiraciones humanas.” Cf. Ullmann, *Ibid.*, p. 236.

impulsos o instintos como base de toda fundamentación naturalista. En otros términos: una característica de la concepción naturalista sería la **vinculación de ciertos impulsos o instintos naturales con el fundamento del orden y de los vínculos políticos**. Tales impulsos son muchas veces identificados como comunes a hombres y animales.<sup>114</sup> Desde esta perspectiva, el **concepto de naturaleza** se comprende entonces en términos **físico-empíricos**, como **sustrato biológico** que opera con cierta inexorabilidad y fundamenta, de este modo, aquello que resulta de su impulso.<sup>115</sup> Tal concepción de la naturaleza determina, evidentemente, cierta manera de entender la política como ciencia.<sup>116</sup>

Estos tres aspectos han sido determinados por los distintos autores como propios y representativos de aquello que la historiografía denominó “naturalismo político” y que, en la perspectiva naturalista aristotélica, se encontraría expresado principalmente en *Política* I, 1 y 2. Es también fundamentalmente a dichos pasajes de la *Política* a los que recurren las citas de los autores medievales.

Pues bien, si la *categoría historiográfica de naturalismo político* es aquella que acabamos de definir, la pregunta obligada es entonces, para nosotros, la siguiente:

---

<sup>114</sup> “he (Tomás de Aquino) puts humans back into the natural order by recognizing “irrational” natural instincts to be parts of their natures. (...) he would emphasize an intrinsic natural instinct or principle in men, which consists in the dictates of natural reason in matters common to man and animals.” Cf. Coleman, *op. cit.*, pp. 105-106.

<sup>115</sup> “Si, según Aristóteles, el Estado, en tanto que suprema asociación humana es un producto y un deseo de la naturaleza, no solo no puede actuar de ninguna manera contra ella sino que constituye la satisfacción suprema de sus dictados.” Cf. Ullmann, *op. cit.*, (1985), p. 237. Esta idea de necesidad en el operar de la naturaleza también es señalado por Nederman como característica propiamente aristotélica, ausente en el planteo naturalista ciceroniano, según el autor, la concepción teleológica de la naturaleza aristotélica envuelve una idea de inexorabilidad alrededor de la realización de un propósito. Cf., Nederman, *op. cit.*, (1988), p. 9.

<sup>116</sup> “Lo que proporcionaba –y proporciona- a la doctrina aristotélica un aspecto fascinante era su carácter no especulativo, lo cual contrasta con las concepciones tradicionales. Se basaba en la observación racional, en la deducción de las experiencias científicas y era, en resumen, empírica. (...) En suma, la naturaleza era ahora un concepto físico empírico, y no de especulación teórica. No se trataba de un simple cambio de acento, sino de una reorientación.” Cf. Ullmann, *op. cit.*, (1985), pp. 240-241.



¿es de este “naturalismo político” del que se trata *efectivamente* en los capítulos introductorios de la *Política*? El naturalismo al que se apela en la interpretación medieval de la *Política*, el naturalismo político del que habla la historiografía – aquel que establece la continuidad entre el pensamiento aristotélico y el tardomedieval – ¿puede ser considerado *el mismo* que propone Aristóteles cuando habla del carácter “natural” en la esfera ético-política?

### 3. Aristóteles y el concepto de naturaleza en la teoría de la *pólis*.

El concepto de *phúsis* es uno de los conceptos más importantes y polémicos del pensamiento de Aristóteles. No es, sin embargo, el concepto de *phúsis* de una manera general, lo que nos interesa interrogar aquí. Sí lo es, en cambio, el “naturalismo político” de Aristóteles y la noción de *phúsis en el contexto de la Política*. Más aún, lo que nos interesa establecer en el apartado que sigue es la posibilidad de aplicar el concepto de “naturalismo político” establecido por la tradición historiográfica al caso específico de la *Política* aristotélica. Por esta razón, quedan excluidos de nuestras consideraciones tanto los análisis *generales* sobre la noción de naturaleza en el marco del pensamiento aristotélico externos al marco de la *Política*, como un estudio acabado de la noción de *phúsis* al interior del mismo: nuestro objetivo será, en cambio, la confrontación de las tesis características del “naturalismo político” establecidas por la historiografía con el propio texto de Aristóteles.

Remitámonos, pues, a la *Política*. En sus primeros pasajes, Aristóteles afirma que es natural la unión de macho y hembra, así como el vínculo de subordinación del amo sobre el esclavo, dado que ambos vínculos persiguen un fin *natural*, la preservación de la especie y la supervivencia. Las primeras comunidades, la casa y la aldea, también se dicen ser *por naturaleza*, aunque de un modo distinto al de la comunidad perfecta, que también existe *por naturaleza*. Se afirma que el hombre es un animal político *por naturaleza*, y que *por naturaleza* la *pólis* es anterior a la casa y a los individuos. Se afirma que *por naturaleza*, en el hombre existen ciertos impulsos, pero también que *por naturaleza* posee prudencia y virtud. Sin embargo, la ausencia en el texto de una definición precisa y conclusiva del concepto de *naturaleza*, así como la pluralidad y variedad de modos de apelar a la naturaleza que hemos enumerado, hace de este concepto objeto de múltiples interpretaciones.<sup>117</sup> ¿Cómo

---

<sup>117</sup> Una tendencia generalizada ha sido la de recurrir a definiciones extrapolíticas del concepto de naturaleza para luego aplicarlas al contexto político. Efectivamente Aristóteles ofrece en otros tratados elementos más precisos para la consideración del concepto de “*phúsis*”. Buscar determinaciones en los tratados metafísicos o físico-biológicos es una posibilidad interpretativa que no carece, sin embargo, de

comprender, pues, en este contexto, la noción de *phúsis* para establecer luego una relación –de continuidad o de diferencia– con aquella que opera en las tesis del naturalismo político establecidas por la historiografía?<sup>118</sup>

---

dificultades adicionales. A las dificultades propias del estudio de un concepto clave como el de naturaleza en la obra de Aristóteles, se le agrega la dificultad relativa a la posibilidad de comprender ciertos conceptos de la filosofía práctica a la luz de la filosofía teórica. Sobre este punto es posible identificar, con algunas simplificaciones, dos tendencias: ciertos autores plantean la existencia de una continuidad en el pensamiento aristotélico que hace legítimo el traslado de concepciones presentes en la *Metafísica* o la *Física* al contexto de los estudios de los “asuntos humanos”. En este grupo se encuentran, entre otros, Riedel, M., *Metafísica y Metapolítica, Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, vol. I, Alfa, Buenos Aires, 1976; Kamp, A., *La teoría política de Aristotele. Presupposti e temi principali*, Valentino Editore, Napoli, 1993; Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962; Berti, E., “*Il pensiero politico di Aristotele*”, Editori Laterza, Roma, 1997; Miller, Fred, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, UK, 1995, también “Aristotle on Natural Law and Justice”, *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, USA, 1991; en la misma línea de investigación que Miller, cf. Keyt, D. “Fred Miller on Aristotle's Political Naturalism”, *Ancient Philosophy*, XVI, 1996 y “Three Basic Theorems in Aristotle's Politics”, *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, USA, 1991; Lloyd, G., “L'idée de nature dans la Politique D'Aristote”, *Aristote Politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*, (Aubenque, P. ed.), Presses universitaires de France, Paris, 1993 y Kullmann, W., “Man as a Political Animal in Aristotle”, *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, USA, 1991, y “L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote”, *Aristote Politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*, (Aubenque, P. ed.), Presses universitaires de France, Paris, 1993. Otra línea interpretativa insiste en la imposibilidad de realizar un tránsito inmediato entre los distintos ámbitos del conocimiento. Estos autores sostienen cierta autonomía de la filosofía práctica. Encontramos defensores de este punto de vista en Bien, G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Alber, 1973; Finnis, John, *Aquinas Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Great Britain, 1998; Yack, Bernard, *The Problems of a Political Animal, Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, USA, 1993; y Schütrumpf, E., “Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen Politik” en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 6/2, 1981 [1978], pp. 26-47 citado en Kullmann, W., “Man as a Political Animal in Aristotle”, *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, USA, 1991.

<sup>118</sup> Nuestro punto de partida será, con todo, diferente. Consideramos, ciertamente, que debe existir una relación en el uso del concepto de *phúsis* en los tratados metafísicos y físicos y los tratados ético-políticos. No creemos, sin embargo, que dicha relación deba ser necesariamente de subordinación de la política respecto de las ciencias teóricas. Consideramos que es necesario comprender el concepto de *phúsis* en relación a ciertas definiciones propias de la *Metafísica* o la *Física* pero que dicha transposición conceptual debe ser crítica. La vinculación entre los textos no puede, desde nuestro punto de vista, agotarse en la comparación que señala diferencias o semejanzas fundadas en una primacía de las formulaciones abstractas de los conceptos que encuentran una limitación en el campo de lo político.

### 3.1. La *pólis* existe por naturaleza

Recordemos que las tesis centrales del “naturalismo político”, tal como fue presentado en el apartado anterior, afirmaban que la *pólis* tiene su origen en las necesidades naturales y que ella es, por tanto, por naturaleza, así como el hombre es social y político por naturaleza, y que existe una relación directa entre impulsos o instintos naturales y vínculos políticos. Aristóteles afirma, en efecto, algunas de estas tesis al comienzo de la *Política*. La tesis principal, aquella según la cual “la *pólis* es por naturaleza”, es la culminación de un despliegue teórico que se inicia en el capítulo 2 del libro I, y se formula bajo la forma de un desarrollo histórico-genético.

*Como en los otros asuntos, también aquí podrían contemplarse las cosas del modo más correcto si se observaran en su desarrollo desde su comienzo.*<sup>119</sup>

Para el estudio de la *pólis*, Aristóteles propone, como en tantos otros casos, un tipo de análisis *ex principio*.<sup>120</sup> Dicho análisis estudia la *pólis* a la manera de un organismo vivo: desde su origen hasta su completo desarrollo. La *pólis* es un compuesto (*súnthetos*) conformado por partes heterogéneas. Aristóteles comienza el estudio del compuesto analizando las partes simples de las que se conforma para, a

---

<sup>119</sup> “εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φύομενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ’ ἂν οὕτω θεωρήσειεν.”. *Pol.* 1252 a 25. La traducción corresponde a: Aristóteles, *Política*, estudio preliminar, traducción y notas de G. Livon, Buenos Aires, Universidad de Quilmes-Prometeo (en prensa).

<sup>120</sup> Para el estudio de la *pólis* Aristóteles propone la metodología propia del estudio de los entes compuestos: analizar el todo en sus partes simples. La *pólis* es un *súnthetos*, un compuesto que será propiamente analizado, *i.e.*, dividido y estudiado, en sus partes componentes. Aristóteles propone un método analítico de descomposición del todo en sus partes componentes. Por las características del objeto ambas metodologías, el análisis del compuesto en sus partes simples y el estudio de la *pólis* desde el comienzo de su desarrollo, coinciden: las partes que componen la comunidad política aparecen propuestas, además, como momentos en la conformación histórico-genética de la *pólis*. Mientras que en el libro III Aristóteles afirma que la *pólis* está compuesta principalmente por los ciudadanos, desde la perspectiva presentada en este libro, las partes componentes son las comunidades originarias, que cumpliendo su función específica son comprendidas por la *pólis*.

partir de las partes (*asúntheta*), concebir el todo. Las partes de la *pólis* son las diversas *koinoníai*, ciertas formas de comunidad en las que se vinculan recíprocamente aquello que no puede ser sin lo otro. La primera *koinonía* es la de aquellos “que no son capaces de existir el uno sin el otro”: la unión del hombre y mujer con vistas a la procreación. Esta unión no es resultado de una elección<sup>121</sup> sino que se da por un impulso natural, común a los animales y plantas: el dejar tras de sí otro de la misma especie. La unión de macho y hembra es la comunidad fundante constituida con miras a un *télos* común a todos los *phúsei onta*. La siguiente unión es la del amo y el esclavo. Esta unión, que se da con vistas a la preservación y la supervivencia, también es por naturaleza, porque la naturaleza determina que domine quien tiene la capacidad de prever con la razón, mientras que aquel que tiene la capacidad de realizar trabajos con el cuerpo sea dominado.<sup>122</sup> Aristóteles afirma que es a partir de estas dos comunidades que se constituye, en primer lugar, la casa. El *oíkos* es una comunidad por naturaleza instituida para las cosas del día, para satisfacer las necesidades cotidianas.<sup>123</sup> A partir de la reunión de muchas casas se conforma la aldea cuyo fin es servir a las necesidades que no son cotidianas.<sup>124</sup> Finalmente, de la comunidad de varias aldeas procede la *pólis*, comunidad perfecta (*koinonía téleios*). Así, la *pólis* es la comunidad final porque alcanza el límite de la completa autarquía.

*La comunidad final de varias aldeas es la ciudad-Estado, que puede decirse que alcanza ya el límite de la completa autosuficiencia, en la medida en que*

---

<sup>121</sup> “ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἔνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ’ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον)” *Pol.* 1252 a 25-30.

<sup>122</sup> “ἄρχον δὲ καὶ ἀρχόμενον φύσει, διὰ τὴν σωτηρίαν. τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότην φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δούλον” *Pol.* 1252 a 31-1252 b1.

<sup>123</sup> *Pol.* 1252 b 13-15.

<sup>124</sup> *Pol.* 1252 b 16-17.

*ha surgido para la vida, pero tiene su razón de ser en función de la vida buena. Por eso toda ciudad-Estado existe por naturaleza.*<sup>125</sup>

El concepto de *phúsis* opera aquí como principio de movimiento (*arché kinéseos*) de las formaciones de las *koinoníai*: la génesis de un ente, desde un estado inestable y dependiente, hacia un estado independiente. El objetivo de las otras *koinoníai* es la *koinonía politiké*. Es posible analizar la *pólis* desde su comienzo a partir de la categoría de prioridad genética, teniendo en cuenta la relación todo-partes.

Así, pues, si tenemos en cuenta los elementos que caracterizan las tesis del “naturalismo político”, vemos que varios de ellos pueden ser aplicados a esta primera aproximación a la *pólis*, a una aproximación que tenga en cuenta su génesis. La metodología del análisis *ex archés* sugiere cierta semejanza entre la *pólis* y las formas orgánicas. En el origen de la comunidad política, Aristóteles coloca un vínculo surgido de un impulso o instinto. La primera asociación entre macho y hembra no es resultado de una elección, sino del impulso a procrear presente en todo ser vivo. El fin de la segunda asociación, la preservación o la subsistencia, también es un fin común a los otros entes animados. Ambos vínculos hacen a la primera comunidad que tiene por fin satisfacer necesidades de la vida. Desde esta perspectiva, el texto aristotélico parece sugerir que la *pólis* es efectivamente un producto natural porque es resultado de una serie de impulsos naturales comunes a todo ser vivo. Estos impulsos, como Aristóteles afirma, constituyen comunidades sin que medie la elección racional. Desde este punto de vista, sería posible afirmar, como propio del pensamiento aristotélico, cierta inexorabilidad como atributo de todo movimiento natural. La necesidad que se manifiesta en el operar de la naturaleza, que siempre actúa del

---

<sup>125</sup> ἢ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν: οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φάμεν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὡσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον: *Pol.*, 1252 b 29-1253 a 1.

mismo modo en la mayor parte de los casos<sup>126</sup>, es representada en estos pasajes en el operar de los impulsos o instintos comunes a todo ser vivo. La *pólis* tiene así su origen en la satisfacción de las “urgencias de la vida”, en sucesivas comunidades que satisfacen distintos niveles de necesidades, hasta alcanzar la autosuficiencia en la comunidad política.

Sin embargo, si bien la consideración *ex archés* permite conocer un aspecto de la *pólis*, no es, con todo, este aspecto el que define su especificidad. Aristóteles establece una importante distinción que ofrece la clave para el cambio de perspectiva en el análisis de la *pólis*:

*La comunidad final de varias aldeas es la ciudad-Estado, que puede decirse que alcanza ya el límite de la completa autosuficiencia, en la medida en que ha surgido para la vida, pero tiene su razón de ser en función de la vida buena. Por eso toda ciudad-Estado existe por naturaleza, si es que también así lo hacen las primeras comunidades: puesto que la ciudad-Estado es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin.*<sup>127</sup>

La *pólis* viene a la existencia en función de la vida (*zên*), pero existe en función de la vida buena (*eû zên*). La perspectiva *ex archés* da cuenta de un aspecto, constitutivo ciertamente, de la *pólis*, pero no agota la realidad de la misma. Veamos esta perspectiva más en detalle.

Como hemos establecido, el análisis *ex archés* considera el desarrollo de la *pólis* desde su origen. Éste análisis debe ser acompañado por un estudio de la *pólis*

---

<sup>126</sup> *Fis.* 197 a 32; 198 b 35.

<sup>127</sup> “ἡ δ’ ἐκ πλείονων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴτερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.” *Pol.* 1252 b 27-33

en sí, en la medida en que es primera en sustancia respecto de las otras comunidades, fin al que tienden y única forma plenamente desarrollada (*téleios*).

Recordemos que Aristóteles distingue cuatro modos de concebir la prioridad: la prioridad en génesis (*génései*), en sustancia (*ousiai*), lógica (*logoi*) y en naturaleza (*phúsei*).<sup>128</sup> Para el estudio de la *pólis*, Aristóteles ofrece un análisis desde la perspectiva de la génesis y desde la perspectiva de la sustancia. Una cosa es primera que otra en sustancia, si la primera está más plenamente desarrollada o realizada (*teleiotes*) que la otra. En este sentido lo que es posterior en generación es primero en sustancia.

De acuerdo con estas precisiones, Aristóteles distingue entre la serie genética y la serie formal: mientras que la casa es primera desde la perspectiva genética, en la serie formal la *pólis*, como causa de aquella, es primera “en sí”. El fin de las otras *koinoníai* es la *koinonía politiké*. Desde la perspectiva genética la *pólis* tiene su origen en “las urgencias del vivir”. Sin embargo, desde la perspectiva de lo que es en sí, como sustancia, “existe para el vivir bien”. El análisis que muestra la *pólis* desde la perspectiva de su génesis, tiende a explicar el primer aspecto: su origen en las “urgencias del vivir”. Hasta la aparición de la *koinonía politiké* todas las comunidades guardan relación con las necesidades de la vida. Por el contrario, desde la perspectiva de la sustancia, la *pólis* es primera porque su bien es el bien supremo: “la vida buena”.

En las primeras líneas de la *Política*, Aristóteles define la *pólis* como una *koinonía* específica, como *koinonía politiké*. La intención del texto es anticipar la especificidad de la *pólis* respecto de otras comunidades. Al igual que muchas otras asociaciones humanas, la *pólis* forma parte del género de las *koinoníai*, pero sobresale como la superior a todas. Mientras que la categoría de “comunidad” es una categoría genérica (en tanto un grupo tenga algo en común (*koinon*) sea una casa, contrato, o

---

<sup>128</sup> Aristóteles da cuenta de estos distintos tipos de prioridad en los siguientes pasajes: primero en sustancia: *G.A.*, 742a19-22; *Met.*, 1050a4-b6; *Ret.*, 1392a20-23; Prioridad lógica: *Met.*, 1035b4-6, 1049b12-17, 1077b3-4; Prioridad en naturaleza: *Met.*, 1019a2-4; *Cat.*, 1214 a 29-35; *Fis.*, 260b17-19.



régimen social, ellos participan de una *koinonía*<sup>129</sup>, la *pólis* es una comunidad específica, una *koinonía politiké*. Por eso es importante distinguir los conceptos de “comunidad” y de “comunidad política”<sup>130</sup>. Si bien todas las comunidades tienden a un bien, la *pólis* se orienta al supremo entre todos los bienes. Más aun, uno de los principales intereses de Aristóteles en el primer libro de la *Política* es afirmar de modo concluyente que existen diferencias entre las distintas comunidades y entre las formas de gobierno propias de cada una de ellas, y que tales diferencias son esenciales.<sup>131</sup> Así, la *pólis* se define como suprema entre todas por ser, a la vez, una *koinonía* que tiene por fin el supremo fin y por abarcar a las otras comunidades.<sup>132</sup> Por tender al supremo de los bienes, la *pólis* es la principal (*kuriotáte*) y, por abarcar a todas, la más completa (*periéchousa*).<sup>133</sup> Estas dos características definen la *pólis*

---

<sup>129</sup> *Ética Nicomaquea*, 1132b31-1133b, 1159b 25-1160a (= EN). Cito la edición *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater Oxford, Clarendon Press.

<sup>130</sup> Cuatro aspectos claves caracterizan la comunidad, según Aristóteles la entiende: 1. Una comunidad esta conformada por individuos que difieran de algún modo significativo (*Pol.* 1261<sup>a</sup>-b2). Estos individuos comparten algo: algún bien, actividad, carácter de identidad, o combinación de éstas (*Pol.* 1252<sup>a</sup>1; EN 156a-57b 3). Ellos entablan alguna interacción relacionada con aquello que comparten. 4. están unidos mutuamente, en mayor o menor medida, por algún sentido de amistad y algún sentido de justicia (EN 1159 b27) La capacidad para distinguir claramente entre comunidad y comunión (o identidad colectiva) ayuda a explicar la romantización de la vida comunal que aparece en trabajos de muchos teóricos sociales y políticos modernos desde Rousseau en adelante. Aquellos que participan de una comunión pierden el sentido de la distinción uno de otro, mientras que los que participan de una comunidad no pierden ese sentido de distinción uno de otro, aun cuando compartan elementos importantes de sus identidades. Yack, Bernard; *The Problems of a Political Animal*, University of California Press, 1993, p.26.

<sup>131</sup> Aristóteles niega que la diferencia entre los tipos de comunidades y las relaciones de dominio propias de cada comunidad sea una cuestión de cantidad. Afirma que lo que las distingue es su especie (*eidei*). Probablemente esté formulando una crítica a la idea platónica desarrollada en *Político* 258 en donde se defiende el principio de indeterminación de las formas de dominio. *Pol.* 1252 a 7-17.

<sup>132</sup> “ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωσίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωσίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυίαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ’ ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωσία ἢ πολιτική.” *Pol.* 1252 a 1-7.

<sup>133</sup> Aristóteles atribuye a la *pólis* dos características que la hacen máxima entre las comunidades: la *pólis* es κυριωτατες (superlativo de κύριος: principal, soberano) y περιέχουσα (participio activo de περιέχω: comprender, abarcar).

desde dos perspectivas diversas, y comienzan a delinear su especificidad. La *pólis* es simultáneamente suprema y comprensiva. Desde la perspectiva de su origen, se percibe carácter abarcador de la *pólis*: es la más completa o comprensiva porque comprende al resto de las comunidades y en ese sentido abarca todos los bienes o fines de aquellas. Desde la perspectiva de su sustancia, se pone en evidencia el segundo aspecto: es la principal o soberana en tanto tiende al supremo y mejor de los bienes. La *pólis* no se reduce a ser una suma de comunidades, sino que es plenificación de un fin que se elige por sí mismo: el ejercicio de la virtud. En el marco garantizado de la autarquía, inaugura la vida propia del hombre. Mientras que las comunidades prepolíticas se vinculan aun con el ámbito de la necesidad, la *pólis* se define por ser autosuficiente, y por hacer posible, una vez lograda la autosuficiencia, el ideal de la vida buena.

Sólo en este sentido puede distinguirse la finalidad propia de las comunidades prepolíticas y el fin de la *pólis*.

*Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa –pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano- es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor.*<sup>134</sup>

En efecto, si bien toda acción y elección persiguen un fin que es considerado un bien, hay algunos fines que se persiguen por sí mismos, y otros que se persiguen por causa de aquellos que se eligen por sí mismos. Aristóteles distingue así los principales modos de vida propios del ser humano, y propone como modos de vida posibles aquellos deseables por sí mismos, aquellos que tienden a un determinado fin con independencia de las necesidades de la vida. La vida voluptuosa, la vida política y la vida contemplativa son tres modos de vida, tres posibles fines identificados con la

---

<sup>134</sup> εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα ( πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν ), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. EN. 1094 a 18-20.

*eudaimonía* del hombre, que tienen en común el ser elegidos por sí mismos, y no por otra cosa más allá de ellos.<sup>135</sup> Cuando Aristóteles, al comienzo de la *Ética Nicomaquea*, busca definir en qué consiste la felicidad del hombre, entiende que debe determinar en primer lugar cuál es la función propia (*érgon*) del hombre, pues la felicidad del hombre se halla en directa relación con la realización de la función que lo define como tal. Excluye de esta manera aquellos modos de vida que no difieren esencialmente en sus fines a los de los animales. La mera vida o la vida sensible son modos de vida que no definen la especificidad humana.<sup>136</sup> La función del hombre es una cierta vida, una actividad (*enérgeia*) y una acción de acuerdo al *lógos* (*práxis metá lógou*).<sup>137</sup> Toda otra actividad o forma de vida ligada a las necesidades queda excluida como posible función propia del hombre por no constituir un fin en sí mismo.<sup>138</sup>

Así, pues, la *pólis* se define en función de la vida buena, si bien tiene su origen en las urgencias de la vida, se distingue de las comunidades prepolíticas, que tienen por fin la satisfacción de ciertas necesidades de la vida del hombre, caracterizándose

---

<sup>135</sup> EN 1095 b 15-20. "Aristóteles distinguió tres modos de vida (*bioi*) que podían elegir con libertad los hombres, o sea, con plena independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban. (...) Estas tres formas de vida tienen en común su interés por lo bello es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles." Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1998, pp. 12-13.

<sup>136</sup> "Tal vez sea cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre. (...) Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y al resto de los animales. Queda, por último, cierta vida activa del ente que tiene razón." EN. 1097 b 23- 1098 a 4.

<sup>137</sup> εἰ δ' οὕτως, (ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζῶν τινά, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται: εἰ δ' οὕτω,) τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. Cf. EN. 1098 a 14-19.

<sup>138</sup> "La ciudad perfecta no hará ciudadanos a los obreros; y suponiendo que los haga, la virtud que hemos dicho ser propia del ciudadano no podrá predicarse de todos, ni sólo del hombre libre en cuanto tal, sino sólo de aquellos que está exentos de trabajos necesarios a la vida." *Pol.* 1278 a 8-12.

por ser límite (*péras*) de dicha sucesión y definiéndose por su autosuficiencia (*autárkeia*).<sup>139</sup>

### La *pólis*: *arché* y *télos*

El concepto de *phúsis* en Aristóteles es a su vez *arché* y *télos*. No sólo el principio del movimiento, sino también, y sobre todo, el fin hacia el cual el movimiento se dirige. Como hemos visto, la perspectiva de la *pólis ex archés* pone el foco del análisis en el origen de la *pólis*, mientras que la perspectiva de la *pólis* como sustancia, la analiza desde el punto de vista de su fin. Así, afirma Aristóteles que la *pólis* existe *phúsei* como conclusión del doble aspecto en la consideración de la *pólis*. Inmediatamente nos ofrece una pauta para comprender la aplicación de la noción de *phúsis* en este contexto: “la *pólis* existe por naturaleza si es que también así lo hacen las primeras comunidades: puesto que la *pólis* es el fin de aquellas, y la naturaleza es el fin.”<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> La expresión que afirma que la *pólis* existe por naturaleza, si bien contempla ambos aspectos de la *pólis*, se identifica fundamentalmente con el segundo aspecto. Es decir, si bien la *pólis* existe por naturaleza porque su origen se vincula con las urgencias de la vida, condición de todo ser vivo, lo que da sentido a ese principio interno de movimiento es la existencia de la *pólis* como fin de aquellas comunidades. Que existe por naturaleza implica que existe como sustancia, como fin en sí mismo que ordena y da sentido al desarrollo de las otras comunidades. Si bien estos dos aspectos son complementarios desde la perspectiva histórico-genética, desde la perspectiva de la *pólis* como fin y superación del primer momento, es negación del mismo. La vida política se constituye en directa oposición con las comunidades anteriores. Mientras que las primeras se caracterizan por la necesidad o dependencia (*xreía*), la *pólis* se define como la comunidad que alcanza la perfecta autosuficiencia y se define en términos del desarrollo de un fin libre. La capacidad del hombre para la organización política no sólo es diferente sino que se opone al orden de la *oikía*. Todo lo que es meramente necesario y útil queda excluido del ámbito propiamente político. La *autarkía*, característica exclusiva de la comunidad política se relaciona directamente con el concepto de fin último, *teleion agathón*. En relación al bien último o fin, los otros fines cobran la función de medio o instrumento y guardan una relación de directa dependencia respecto de éste último. Aristóteles lo expresa con claridad: “nadie elegiría tener todos los bienes estando solo, porque el hombre es político por naturaleza”. *EN* 1169 b 17-19.

<sup>140</sup> διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν. *Pol.* 1252 b 30- 32.

Otro aspecto en la consideración de la *pólis* es el carácter teleológico de la misma: “Todos actúan siempre en vista de lo que creen que es bueno.”<sup>141</sup> Toda comunidad tiende así a un bien, y el tender a un bien implica una acción, esto es, un actuar conforme a un fin. Sin embargo, si todas las comunidades implican algún tipo de acción, no toda comunidad implica un actuar racional que involucra la libre elección. Lo que constituye primariamente la casa es una unión que, como ya vimos, no involucra deliberación. La comunidad de hombre y mujer persigue un fin, surge de un impulso irreflexivo común a todo ser vivo. La descripción de la *pólis ex archés* la presenta en la serie de comunidades que tienen por fin la satisfacción de diferentes tipos de necesidades, en función de las cuales el hombre no se distingue de otras especies animales, sino que, por el contrario, comparte impulsos o instintos comunes. En este sentido, las comunidades en general se definen a partir de un fin vinculado a la materialidad de la existencia humana: las urgencias del vivir. La descripción de la *pólis* como fin, en cambio, la muestra en su especificidad, en relación al fin exclusivo que plenifica la especie humana, que se recorta del ámbito tanto animal como divino: lo que distingue la *pólis* de las primeras comunidades, es que ésta tiene por fin la vida buena.<sup>142</sup>

Así, si el primer aspecto se vincula con la necesidad, el segundo se vincula con el ámbito de la libertad. La *pólis* es el *télos* de las otras *koinoníai* que existen *phúsei*. Mientras que cierta inexorabilidad da cuenta de un aspecto de la *pólis*, la *pólis* en sí misma se define como ámbito, no de la necesidad, sino de la libertad. La praxis política sólo es posible entonces como resultado de una elección racional, y se

---

<sup>141</sup> *Pol.* 1252 a 3.

<sup>142</sup> En las comunidades prepolíticas los estándares no son objeto de deliberación, en tanto hay un individuo particular que los dicta sin discusión. Los miembros de la comunidad política, por el contrario, se dedican específicamente a determinar lo que piensan que son estándares intrínsecamente correctos de obligación mutua. Consecuentemente no están inclinados a delegar este poder en otros, al contrario, compiten por el poder, o buscan individuos calificados para este ejercicio. La comunidad política es un grupo autosuficiente de individuos libres y relativamente iguales que tienen la posibilidad de entablar una discusión pública acerca de las leyes y políticas que deben dirigir sus acciones y que se turnan de acuerdo a reglas conocidas en el gobernar y ser gobernado. Cf. Yack, B., *The Problems of a Political Animal, Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, USA, 1993, Introducción.

distingue por su oposición respecto de los actos motivados por impulsos irracionales o instintivos comunes a todos los seres vivos.

En términos de Aristóteles,

*la ciudad existe no solo por la simple vida, sino sobre todo por la vida mejor (eû zên) -pues de otro modo podría haber una ciudad de esclavos y aún de animales distintos del hombre, lo cual no puede ser por no participar unos y otros de la felicidad ni de la vida de libre elección-.*<sup>143</sup>

Desde esta nueva perspectiva, percibimos que los aspectos del naturalismo tipificados a la luz de la lectura de la historiografía se aplican sólo al primer tipo de análisis, es decir, se corresponden sólo con un aspecto de la *pólis*, aquel que la describe desde su origen, como resultado de un proceso de sucesivas comunidades. Sin embargo, si sólo se considera la *pólis* desde este aspecto, se deja de lado el aspecto que define su esencia. Teniendo en cuenta esta distinción, o más bien, esta imbricación entre los dos aspectos que constituyen la naturaleza de la *pólis*, es posible comprender aquello que, desde una lectura naturalista, parecería una contradicción: la existencia de un acto fundador de la *pólis*.

*Así pues, por naturaleza existe en todos un impulso hacia una comunidad de este tipo: y el primero que la estableció es responsable de los más grandes bienes.*<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> “εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἔνεκεν ἀλλὰ μάλλον τοῦ εὐ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ἦν πόλις: νῦν δ’ οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν)”. *Pol.* 1280 a 31- 35

<sup>144</sup> φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμή ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν: ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. *POL.* 1253a 29-30. Con el término *hormé* se hace referencia a la tendencia de una cosa a alcanzar su condición específica. Cf. *Fis.* 192 b 13-27,

¿Cómo comprender, en efecto, este pasaje a la luz de la concepción naturalista que entiende el orden político como producto de la naturaleza, oponiéndose en ese sentido a la posibilidad de comprenderlo como producto del arbitrio humano? En este caso, la distinción que establecía la concepción naturalista como opuesta a una concepción convencionalista del gobierno y del orden político, sería contradictoria con la que afirma que existe un acto fundador de la misma. Más aun, en el pasaje citado, además de afirmar que hay un acto fundador, Aristóteles lo presenta como resultado de una elección racional, lo que permite atribuir responsabilidad al agente de esta acción. Las comunidades prepolíticas, cumpliendo un fin que se identifica con una necesidad, no se eligen. La *pólis*, fin en sí misma, es elegida por sí misma, porque hace posible la “actividad del alma de acuerdo a la virtud completa.”<sup>145</sup> Esta elección se manifiesta de forma paradigmática en el acto conciente y deliberado del primer legislador.<sup>146</sup>

La afirmación de la existencia de un primer fundador de la *pólis* aparece en otros pasajes de la obra aristotélica: Aristóteles tematiza la situación de la fundación de una nueva *pólis*, y utiliza para esto la distinción *hyle-eidos*, junto con la analogía del “artesano”. El legislador, sostiene el estagirita, es quien crea la *pólis* como un demiurgo<sup>147</sup>, y también lo llama creador de leyes y constituciones.<sup>148</sup> En este último caso, el acto fundador de la ciudad se pone en paralelo con la creación de *téxne ónta*.

Pero, una vez más, ¿cómo se entiende la tesis aristotélica que afirma que la *pólis* existe por naturaleza junto con la afirmación de que es un acto fundador el que le da origen? En sentido estricto, como intentamos mostrar aquí, este es un falso problema. Lo que fuerza la contradicción entre la consideración *ex archés* –la *pólis* como resultado de impulsos naturales- y la consideración *téleios* –la *pólis* como

---

<sup>145</sup> *Pol.* 1252 b 29; *EN* 1102 a 5.

<sup>146</sup> Para un análisis de la figura del legislador cf. Livov, G., “*Eunomía*. Ley y legitimidad en la filosofía política de Aristóteles” en *Deus Mortalis*, n° 3, 2004.

<sup>147</sup> *Pol.* 1325 b 40-1326 a 5; 1273 b 32-33; 1274 b 18 -19.

<sup>148</sup> *Pol.* 1325 b 40 y ss.

resultado de un acto fundador-, es un presupuesto de la concepción naturalista y no un problema del pensamiento aristotélico: la oposición excluyente y por lo tanto irreductible entre naturaleza y ley, entre *phúsis* y *nómos*. Desde nuestro punto de vista, en cambio, el uso de la oposición conceptual *phúsis-nómos* no es funcional para la comprensión del concepto de *phúsis* en la *Política* de Aristóteles. Volveremos en detalle sobre este problema en el tercer punto de la presente exposición; por el momento, baste con dejar delineados los aspectos generales de esta cuestión en relación al tema que nos ocupa, y que podemos establecer de la manera siguiente:

Indudablemente, Aristóteles tiene presente la distinción *phúsis-nómos* forma parte del debate establecido por la sofística de la época. Es posible encontrar textos donde efectivamente Aristóteles define la *phúsis* en oposición al *nómos*, pero en los tratados ético-políticos tal oposición es problemática. En este marco, en efecto, no parece posible afirmar, sin más, que el ámbito de los asuntos humanos, considerado desde un punto de vista naturalista, se opone a una consideración convencionalista de la institución política. Suponer que Aristóteles asume la oposición *phúsis-nómos* como una oposición excluyente es desconocer un hecho sin embargo evidente: que con la apelación al concepto de *phúsis* para justificar la comunidad política, Aristóteles se posiciona directamente en contra de los planteos sofísticos y cínicos que consideraban la *phúsis* como única fuente de legitimidad, en desmedro del *nómos*. Por este motivo, nuestro punto de partida para el análisis del concepto de *phúsis* no puede ser la aceptación acrítica del par conceptual opuesto *phúsis-nómos*, sino que consideramos necesario tratar de determinar, en primer lugar, cómo debe comprenderse el concepto de *phúsis* en el contexto de los asuntos humanos para luego, en segundo lugar, ver cómo se determina en función de la concepción de *nómos*.



### 3.2. El hombre es por naturaleza un animal político

Como ya lo hemos establecido, el segundo elemento determinante del llamado “naturalismo político” es la tipificación del hombre como animal político por naturaleza. Es posible vincular dicha caracterización con la presencia en la naturaleza humana de ciertos impulsos hacia la vida en común. Esta inclinación natural hacia cierta vida en común se verifica en muchas especies animales y está caracterizada, como ya analizamos en el apartado anterior, como aquellos impulsos a la preservación de la especie y la subsistencia que están en el origen de la *pólis*. En el hombre se manifiesta, particularmente, en la presencia de ciertas capacidades naturales como la razón o el habla, capacidades en las que se expresa su naturaleza, hecha para vivir en sociedad. Este aspecto señalado como característico del naturalismo tiene como fuente un pasaje aristotélico, que presentaremos a continuación. Aristóteles afirma que la *pólis* se halla entre las cosas que existen por naturaleza y que el hombre es por naturaleza un animal político,<sup>149</sup> para dar luego una explicación de la politicidad como atributo de la naturaleza humana.

*Es claro porqué el hombre es un animal político más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario. Porque la naturaleza no hace nada en vano, como decimos, y entre los animales, sólo el ser humano cuenta con la palabra (lógos).<sup>150</sup>*

---

<sup>149</sup> διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον, δηλόν. οὐθὲν γὰρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων. *Pol.* 1253 a 3.

<sup>150</sup> “διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον, δηλόν. οὐθὲν γὰρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων”. *Pol.* 1253 a 9-10.

En la afirmación citada, Aristóteles compara la condición propia del hombre con la de ciertos animales gregarios. Respecto de dicha comparación dice que el hombre es *más (mallon) politikós* que dichos animales. Este pasaje ha suscitado numerosas interpretaciones. Y en efecto, la comparación parecería habilitar la comprensión del atributo “político” como un atributo no exclusivo del hombre, sino como una característica que comparte con otros animales. Desde este punto de vista, podría afirmarse que la politicidad no es un aspecto o condición propia del hombre sino que se da de modo más pleno o más completo en el hombre. En otras palabras, se trataría de una diferencia de grado y no de naturaleza. Esto implicaría pues una suerte de continuidad entre la forma de vida de ciertos animales y el hombre: el carácter político estaría efectivamente vinculado a impulsos o capacidades naturales que no difieren esencialmente entre el hombre y animales de otras especies. El pasaje citado fue extensamente entendido en estos términos.<sup>151</sup>

*La voz, por cierto, es signo de dolor y de placer, por lo cual también cuentan con ella los otros animales –en efecto, su naturaleza llega hasta poseer la percepción de dolor y de placer y la posibilidad de significarse unos a otros estas percepciones-, pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, y de este modo también lo justo y lo injusto.*<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Para Miller el “habla” es una capacidad comunicativa que hace a los hombres capaces de “cooperar” de modo más efectivo y a un nivel más alto. Cf. Miller, F., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, UK, 1995, p. 32. Sobre la base de este pasaje algunos intérpretes distinguen entre una politicidad estricta y una politicidad amplia. Mientras que el primer tipo de politicidad se refiere a cierto carácter político que puede ser común a hombres y bestias, la estricta determinaría cierto uso exclusivo del hombre. Cf., Miller, Ibid., pp. 32-36, y Lloyd, G., , “L'idée de nature dans la Politique D'Aristote”, *Aristote Politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*, (Aubenque, P. ed.), Presses universitaires de France, Paris, 1993, pp. 140-141.

<sup>152</sup> ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις ( μέχρη γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις ) , ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ [15] τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον. Pol. 1253 10-15.

Mientras que los animales poseen voz (*phoné*), para expresar el dolor y el placer, el hombre cuenta con la palabra (*lógos*) para manifestarse. Según esta interpretación el *lógos* facilita la comunicación entre los hombres, posibilita una comunicación más efectiva, haciéndolo más “comunicativo” que otros animales. Otros pasajes de la obra aristotélica abonan dicha interpretación: “animales políticos son aquellos de los cuales su función (*érgon*) deviene algún bien común, lo que no todo animal gregario hace. Así es el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga.”<sup>153</sup> El atributo “político” en estos casos puede ser entendido como una propiedad, “tener una función (*érgon*) común”, y ésta podría darse en un grado mayor o menor. Según esta interpretación el hombre al tener la propiedad de la palabra (*lógos*) es más comunicativo que los otros animales, esto es, colabora al bien común de modo más perfecto.

En cualquier caso, desde esta perspectiva, el *lógos* queda reducido a ser un medio o instrumento que hace más efectiva la comunicación y por lo tanto la cooperación, pero no es entendido como propiedad que manifieste la irrupción de una dimensión sustancialmente diversa a la de cualquier animal. En este sentido, la concepción naturalista adopta esta peculiar interpretación del texto aristotélico, según la cual existe una continuidad entre la vida animal y la vida humana. Desde esta lectura, el hombre sobresale como forma mejor o más acabada, pero no cualitativamente diversa, y es dicha continuidad el fundamento de la naturaleza política del hombre. Dicho de otro modo, este tipo de interpretaciones van delineando un modo muy específico de entender el concepto de naturaleza. Al igual que en la consideración “naturalista” del orden político, en la consideración del hombre, la idea de naturaleza es fundamento porque se constituye como una instancia anterior, empírica y descriptiva.

---

<sup>153</sup> Cf. Aristóteles, *HA* 488<sup>a</sup>7-10. Otros pasajes del corpus aristotélico en el que se utiliza la expresión *politikón zoíon* son: *Pol.* 1253 a 1-4, 7-8; *EN* 1162 a 17-17, 1097 b 8-11, 1169 a 18-19; *EE* 1242 a 22-27, 1278 b 19-25.

Sin embargo, ésta no es la única posibilidad de interpretar el pasaje citado. Una alternativa consiste en vincular estrechamente la definición del hombre como *zôon politikón* con la determinación del hombre como *zôon lógon echón*.

### **El hombre como *zôon lógon echón***

Junto con la afirmación acerca del hombre como *phúsei zôon politikón*, Aristóteles afirma que el hombre es el único animal que posee *lógos*.<sup>154</sup> Si el hombre es, entre todos los seres vivos, el único que tiene *lógos*, es porque este atributo se asocia a su *érgon*, a su función propia. Aristóteles relaciona directamente la definición *zôon lógon echón* con la naturaleza política del hombre, completándola. Recordemos que, para Aristóteles, el operar de la naturaleza es definida en términos teleológicos. La teleología de la naturaleza es modelo de perfección por la completa adecuación de los medios a los fines, así como no hace nada escasamente, como los forjadores delficos, tampoco escatima en los medios: la naturaleza tampoco peca por exceso, poniendo una capacidad que no cumpla una función propia.

Desde este punto de vista, a diferencia del resto de los animales, que poseen *phoné*, el hombre posee *lógos*. La posibilidad de percibir la diferencia entre la funcionalidad de la *phoné* animal y del *lógos* humano reside en el contenido de aquello que es expresado. Aristóteles circunscribe, en el pasaje en cuestión, el ámbito de lo expresado por el *lógos* a lo “conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto.”<sup>155</sup> Esta limitación del contenido expresivo del *logos* impide identificarlo sencillamente con “lenguaje”, e impide atribuirle una función meramente comunicativa.

---

<sup>154</sup> La relación entre ambas afirmaciones es objeto de múltiples interpretaciones. Entre los autores que encuentran una estrecha relación entre ambas se encuentran: Riedel, M., *Metafísica y Metapolítica*, Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna, vol. I, Alfa, Buenos Aires, 1976; Kamp, Andreas, *La teoría política di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Valentino Editore, Napoli, 1993.

<sup>155</sup> *Pol.* 1253 a 13-14,

*Pues a diferencia de los otros animales, es propio de los seres humanos tener la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, entre otras, y la comunidad en tales asuntos constituye la casa y la pólis.*<sup>156</sup>

A diferencia de los animales cuya naturaleza es capaz de la percepción sensible del placer y del dolor, y de la comunicación de tales percepciones a través de la voz (*phoné*), el hombre no sólo tiene percepción sensible, sino que también tiene una percepción moral. Y es la comunidad respecto de tales valores lo que hace posible la casa y la *pólis*. El *lógos* existe en función de transmitir un contenido moral, y no meramente informativo. El *lógos* y la *aísthesis* del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, son considerados causa del *oikos* y de la *pólis*.<sup>157</sup> Se puede establecer una primera identificación entre el *lógos* y el “conocimiento de lo justo” o “racionalidad práctica”,<sup>158</sup> que constituiría un tipo de racionalidad exclusiva del hombre.<sup>159</sup> La politicidad natural de hombre no se reduce así, una vez más, a la descripción de una condición que asegura en el hombre la suficiencia de vida. La satisfacción de las necesidades vitales es condición necesaria para la vida política, pero no se identifica con ella. Es por esto que Aristóteles distingue: “Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la

---

<sup>156</sup> τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. *Pol.* 1253 a 14-16.

<sup>157</sup> *Pol.* 1252b 14-18.

<sup>158</sup> “come attività specificamente umana resta pertanto solo l’atto della ragione e precisamente nella forma di “azione ragionevole”. (...) basandosi sulla definizione dell’attività dell’uomo come *πράξις μετὰ λόγου*, è perfettamente comprensibile la ragione per cui Aristotele nella *Politica* distingue padroni e schiavi esclusivamente nella prospettiva della loro capacità di realizzare la razionalità pratica.”. Cf. Kamp, Andreas, *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Valentino Editore, Napoli, 1993, p. 44-45.

<sup>159</sup> La racionalidad entendida en términos generales no es exclusiva de hombre. El hombre no es considerado el único ser racional, por el contrario, la naturaleza divina es considerada una naturaleza plenamente racional. La racionalidad práctica, por otra parte, sí es exclusiva del hombre.

mujer, y en general para los amigos y los conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza político.<sup>160</sup>

En otros textos encontramos la clave para confirmar esta interpretación del pasaje: “la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables.”<sup>161</sup> Aristóteles define el *érgon* del hombre en los términos de una *práxis*: *práxis metà lógou*.<sup>162</sup> En este caso, el *lógos* es *phrónesis*, la capacidad de reconocer el *anthtópion agathón*. Así entendido, se puede afirmar que en la determinación *lógou échon* reside el fundamento de la frase *zoon politikón*.

La *pólis* es entendida como el ámbito donde la *phrónesis* encuentra completa realización. De este modo ambas afirmaciones vuelven a implicarse mutuamente: la *pólis* como ámbito necesario para que la *phrónesis* pueda darse, y ésta como la facultad humana más elevada de racionalidad práctica sobre la cual se funda la *pólis*. A partir de esta interpretación es evidente que la comparación no expresa una continuidad entre el hombre y el resto de los animales, sino que existe una diferencia cualitativa entre la capacidad de expresar afecciones y la función moral del *lógos* humano. Es el *lógos* del hombre, entendido como racionalidad práctica, lo que distingue la naturaleza humana de la naturaleza de los otros seres vivos, y lo que distingue la comunidad política de las otras formas de comunidad.

---

<sup>160</sup> τὸ δ' αὐταρκές λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικί καὶ ὅλῳ τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος. *EN* 1097 b 9-12.

<sup>161</sup> ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωῆν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου. *EN*. 1098 a 13 y 14.

<sup>162</sup> *EN* 1098 a 13 y ss.

## La condición humana como condición política

La tesis que afirma que el hombre es político por naturaleza expresa la condición propia de la existencia humana. Quedan excluidas, por lo tanto, aquellas características que el hombre comparte con otros seres vivos. En la *Física*, Aristóteles distingue entre movimientos naturales y movimientos forzosos. Los movimientos naturales comprenden la generación y el desarrollo de un organismo, y también los movimientos naturales de los elementos, que tienden por naturaleza a ocupar su lugar natural.<sup>163</sup> Existen otros movimientos que se producen en la naturaleza: los movimientos violentos o forzosos. Estos son contrarios a la naturaleza y le ofrecen una resistencia. El paralelo en la ética a estos dos tipos de movimiento son las acciones voluntarias y forzosas, las primeras tienen su principio en el agente, en las segundas su principio es exterior al agente. Sin embargo para que una acción sea propiamente voluntaria no basta con que tenga su principio en el agente: la acción voluntaria es aquella que es objeto de una elección deliberada (*proairetón*).<sup>164</sup> La espontaneidad de la acción, también presente en los niños y los animales, no es condición suficiente para la moralidad. Aristóteles demarca con claridad qué es lo que queda excluido del ámbito de la moralidad: por un lado, todo lo que está por debajo de la deliberación, aquello que no es objeto de preferencia sino que constituye la “base física” de las virtudes, la *dúnamis*, predisposiciones o disposiciones innatas (*phusikai héxis*). No son propiamente virtudes, ni hay mérito en ellas y las poseen también los niños y los animales.<sup>165</sup> Por otro lado, queda excluido del ámbito de la moralidad, lo que queda más allá de la deliberación, aquello que forma parte del orden necesario de las cosas y por lo tanto, forma parte del saber teórico. No se delibera más que sobre lo que es contingente y depende del hombre.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> *De caelo* 310 a 33.

<sup>164</sup> *EN* 1111 b 4-1112 a 17.

<sup>165</sup> *EN*, 1144 b 1-14.

<sup>166</sup> *EN*, 1112 a 18-30.

El rasgo distintivo de la esfera doméstica es que los hombres viven juntos llevados por sus necesidades.<sup>167</sup> La necesidad es un rasgo característico de la organización de la casa. Existiendo la esfera doméstica para la satisfacción de tales necesidades, la esfera política se caracteriza por la libertad, condición indispensable para la *eudaimonía*.<sup>168</sup> La vida buena, fin de la *pólis*, se inaugura cuando el hombre se libera de las exigencias del proceso biológico. La *pólis* es precisamente la perfecta realización de la naturaleza humana, que no se define en términos biológicos, sino en términos de su peculiaridad, en términos morales. El “fin supremo y comprensivo” de la *pólis* es definido como el “vivir bien”. De este modo, la condición política en sentido propio es exclusivamente humana. Aristóteles lo confirma cuando establece que el ámbito de lo político se recorta de las esferas de la bestialidad y la divinidad:

*A partir de lo dicho resulta manifiesto, entonces, que la ciudad-estado (pólis) se halla entre las cosas que existen por naturaleza y que el hombre es por naturaleza un animal político, y que aquel que no vive en una comunidad política a causa de su naturaleza (y no por azar) es inferior o bien superior a un ser humano.*<sup>169</sup>

El hombre separado de la comunidad no puede realizar la facultad específicamente humana, la racionalidad práctica. La *pólis* es precisamente la

---

<sup>167</sup> “Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar y la familia”. Cf. Arendt, H., *op. cit.*, p.39.

<sup>168</sup> Cf. Arendt, *Ibid.*, pp. 30-31. “La libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada. (...) debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer violencia sobre los otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad.” *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>169</sup> “ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος”. *Pol.*, 1253 a 3-4.



“*phúsis*”, la perfecta realización de la naturaleza específicamente humana<sup>170</sup>. La autonomía, la autarquía en sentido pleno, se realiza exclusivamente en la *pólis*.<sup>171</sup>

El lugar del hombre dentro de la *scala naturae* es esencialmente complejo. Mientras que, debajo del hombre, los seres naturales se hallan compelidos por un principio inmanente e inexorable del movimiento, y por encima del hombre, los astros y los dioses, también de naturaleza simple, son seres puramente razonables en los que se identifica la actividad con la plena determinación intelectual, el hombre, de naturaleza compleja, tiene como condición de sus actos la libertad del querer, y ésta es inseparable de la contingencia. La naturaleza no provee a los hombres de las condiciones suficientes para producir la buena vida, pero lo provee de las condiciones suficientes para producir las posibilidades para la buena vida. Si bien los hombres tienen disposiciones naturales hacia la virtud, cómo y de qué manera logran una vida buena es incierto, dado que la vida buena involucra la elección, y las virtudes corresponden al ámbito de las cosas que pueden ser de otra manera. De este modo, el concepto de naturaleza en la ciencia de los estudios humanos se complementa siempre con el hábito. En términos aristotélicos, “no tenemos las virtudes por naturaleza sino que requieren hábito, somos naturalmente capaces de desarrollarlas.”<sup>172</sup> El hombre tiene cierta disposición para la virtud, pero no la adquiere por naturaleza.

---

<sup>170</sup> *Pol.*, 1252 b 30 y ss.

<sup>171</sup> Es interesante, para la interpretación medieval de estos conceptos, la resignificación que la *stoa* hace del concepto de *autarkía*, vinculándolo con la ausencia de necesidades pero de un modo distinto al planteado por Aristóteles. Mientras que, como venimos señalando, la *autarkía* como condición de la *pólis* se opone a la esfera de la necesidad, en términos generales, en el pensamiento estoico la *autarkía* no se concibe como característica superadora de las necesidades, y por lo tanto como esfera distinta y separada, sino como supresión de las necesidades. Desde este punto de vista, en el planteo estoico no habría una diferencia entre una dimensión prepolítica y una dimensión política, a la que se accede superando las necesidades, sino que, podemos pensar, se anulan las diferencias al anular la funcionalidad de la idea de necesidad.

<sup>172</sup> *EN.*, 1103 a 18- 26. “La virtud requiere de naturaleza, hábito y razón”. *Pol.* 1332 a 39 – b 10. “Asimismo, los demás animales viven principalmente conforme a la naturaleza, y algunos pocos también según los hábitos, pero el ser humano lo hace también según la razón: pues sólo él posee razón. En consecuencia, estos elementos deben estar a tono unos con otros. Muchas veces, de hecho, [los seres humanos] actúan contra sus costumbres y contra su naturaleza a causa de la razón, si los persuaden de que es mejor [actuar] de otro modo.” *Pol.*, 1332 b 5.

### 3. 4. La apelación naturalista

La tercera tesis comprendida por el llamado naturalismo político suponía, de una manera general, una determinada concepción de la naturaleza, caracterizada en términos **físico-empíricos**, como **sustrato biológico** que presentaría las características de causalidad y constancia propias de la esfera natural. Veamos pues, para finalizar, en qué medida una tal concepción de la *phúsis* es aplicable a la noción de naturaleza que subyace las discusiones aristotélicas en el ámbito ético-político.

#### El dilema *phúsis-nómos*

Para comprender la complejidad del concepto de *phúsis* en el contexto de la filosofía práctica, es necesario tener en cuenta el contexto de discusión en el que se inscribe el texto de Aristóteles. Como ya lo mencionáramos, la noción de *phúsis* se enmarca en la discusión propuesta por el pensamiento sofístico y cínico, esto es, la discusión acerca del sentido y el alcance de la distinción entre las nociones de *phúsis* y *nómos*.<sup>173</sup>

El concepto de *phúsis* se asocia con dos sentidos fundamentales: por un lado, tiene un sentido central asociado a cierto estatismo, vinculado al “modo en que las cosas son”. Por otro lado, en la mayoría de los casos retiene también un aspecto dinámico. Ambos aspectos aparecen reflejados en la definición aristotélica de naturaleza: “lo que se dice naturaleza en sentido primario y estricto es a la sustancia que tiene en sí misma el principio del movimiento”.<sup>174</sup> Aquellas cosas que tienen en sí mismas el principio de movimiento se caracterizan por comportarse siempre, o en la mayoría de los casos, del mismo modo, expresando de esta forma cierta constancia e inmutabilidad: “La naturaleza es aquello que se da siempre o en la mayoría de los

---

<sup>173</sup> Ofreceremos una breve reconstrucción de la historia de los conceptos de *phúsis* y *nómos* en Kerferd, G., “The *nomos-physis* controversy” H., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1981.

<sup>174</sup> *Met.*, 1015 a 13-15.

casos”<sup>175</sup>. El concepto de *nómos*, por otro lado, tiene un sentido primario según el cual es entendido como ley, convención o costumbre, y siempre tiene un valor prescriptivo, nunca meramente descriptivo. Es la expresión de una directiva que exige algún tipo de comportamiento o prohíbe alguna acción.

La expresión de *Nómos phuseôs*, que aparece por primera vez en Platón<sup>176</sup>, norma o ley de la naturaleza, expresa así aquello que la naturaleza exige que se haga, pero que nunca opera simplemente en un nivel descriptivo. Aristóteles señala que la distinción hecha por Calicles en el *Gorgias* —en la que acuerda con los antiguos— entre *phúsis* y *nómos* es un lugar común que es causa de paradojas. Según esta oposición, aquello que es por naturaleza es lo verdadero, mientras que aquello que es por ley, es lo aprobado por la mayoría.<sup>177</sup> La naturaleza, desde este punto de vista, no es una norma de derecho sino de fuerza. Es la fuerza de la naturaleza la que justifica el derecho, y de esta manera la norma jurídica no es sino una convención. Mientras que el fuego quema igual en cualquier tiempo y lugar y por eso es un claro ejemplo de la fuerza del mundo natural, las normas de la justicia varían y en este sentido es que afirma que toda justicia debería ser considerada legal o convencional.<sup>178</sup> La concepción sofística de la ley y del derecho hace hincapié así en el motivo de la conveniencia como determinante del establecimiento de las leyes.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> *Fis.*, 197 a 32; 198 b 35.

<sup>176</sup> Esta expresión aparece por primera vez en Platón, *Gorgias* 484e3, pero es anticipada por Tucídides V. 105. 2. Cf. Kerferd, G. H., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1981.

<sup>177</sup> La posición de Calicles en el *Gorgias* afirma que en la mayoría de los casos lo que es por naturaleza se opone a lo que es por *nómos*. Por naturaleza lo que es dañino es peor, por eso es peor sufrir que cometer injusticia. Afirma que las leyes convencionales están hechas por la mayoría, que son los débiles e insiste en que la libertad, que es la prescripción de la naturaleza, implica la ausencia de cualquier tipo de restricción de los deseos.

<sup>178</sup> En respuesta a esta objeción Aristóteles afirma que existen dos tipos de justicia, si bien todo tipo de justicia es variable. La mutabilidad o inmutabilidad de la misma no es el criterio que las distingue, pues ambas son igualmente mutables (ἄμφω κινητὰ ὁμοίως) *EN.*, 1134 b 33.

<sup>179</sup> En la *República* de Platón, Trasímaco afirma que la Justicia es lo que interesa al más fuerte o superior. No utiliza el lenguaje *nómos-phúsis*, pero al descartar la justicia vulgar a favor de la injusticia vulgar, eleva la injusticia vulgar a lo que es correcto por naturaleza, es decir, a lo justo por

El dilema *phúsis-nómos*, frente al cual se posiciona Aristóteles, quedaría entonces planteado en éstos términos: mientras que la ley es lo convencional, lo aleatorio, lo artificial, lo que se establece por un acuerdo de conveniencia, y su función es instrumental y auxiliar, lo que es por naturaleza se presenta como aquello que es necesario, esencial, constante, inmutable y fin en sí mismo. Las consecuencias de esta corrosiva distinción quedan a la vista en las concepciones sofisticadas que agrupan bajo la columna de aquello que es por convención tanto las normas de la justicia y la comunidad política como otras instituciones propias del mundo antiguo como, por ejemplo, la esclavitud.

Ahora bien, esta distinción plantea el problema de cómo entender el concepto de *phúsis* referido a la *pólis*. Varias respuestas se han ensayado sobre esta cuestión. Una de ellas consiste en aplicar la definición de *phúsis* de otros tratados aristotélicos al campo ético-político. Como ya señalamos, se intentó especialmente aplicar las definiciones de la *Física* y la *Metafísica*.<sup>180</sup> Un argumento en favor de esta estrategia interpretativa se encuentra en las coincidencias de formulaciones y conceptos en los tratados ético-políticos y los tratados naturales, que impulsan a obviar las limitaciones impuestas a las ciencias por la especificidad de su objeto. Sin embargo, esta operación tiene como consecuencia inevitable una invasión o aplicación de conocimientos propios del campo teórico a la esfera del saber de los asuntos humanos. Por esta razón, y como hemos venido exponiendo a lo largo del capítulo, este dilema no nos parece fructífero para comprender lo que de específico y original, a la vez que de polémico, aporta el pensamiento ético-político de Aristóteles. Dicho de otro modo, consideramos que el dilema *phúsis-nómos* debe ser superado para comprender la formulación aristotélica de la naturaleza en el contexto de la *Política*.<sup>181</sup> No nos

---

naturaleza. Trasímaco está cuestionando la necesidad de perseguir un deber impuesto, prescribiendo así a la heteronomía. Cf. Platón *República*, 338c1-2.

<sup>180</sup> Ambas definiciones se encuentran en *Fis.*, 198b1-9, 199b32-33 y *Met.*, 1015 a 13-15, respectivamente.

<sup>181</sup> Ritter afirma, efectivamente, que la solución aristotélica consiste en superar el falso dilema entre *phúsis* y *nómos* “comprendiendo il *nómos* come realizzazione della natura e fondando in questo modo la

parece otra la alternativa si tenemos en cuenta lo que el propio Aristóteles sostiene cuando, considerando la naturaleza de los asuntos humanos, rechaza la posibilidad de introducir métodos de demostración y de exigencia propios de los estudios teóricos en los asuntos prácticos, advirtiendo la necesidad de no exigir a una ciencia mayor precisión de lo que su materia permite.<sup>182</sup>

En este sentido, parece claro que Aristóteles tiene muy presente el dilema *phúsis-nómos* y las corrosivas consecuencias de aplicarlo a la esfera ético-política. En efecto, afirma: “la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza.”<sup>183</sup> Es por esta razón que, lejos de tomar el dilema como punto de partida, la estrategia hermenéutica adecuada nos parece en cambio considerarlo como el horizonte de la discusión dentro de la cual Aristóteles toma parte. Claro ejemplo de este debate es el ofrecido por la *Ética nicomaquea*.

Tomemos como ejemplo el análisis de la noción de justicia en este texto. Aristóteles distingue allí la justicia política en justicia natural y legal (*φυσικός δίκαιος* – *νομικός δίκαιος*). Permítasenos una larga cita respecto de este pasaje:

*La justicia política se divide en natural y legal; natural la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de lo que parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo, por ejemplo, que el rescate cueste una mina, o que se deba sacrificar una cabra y no dos ovejas, y todas las leyes establecidas para casos concretos, como ofrecer sacrificios en honor de Brasidas, y las disposiciones de la indole de los decretos. Algunos creen que toda justicia política es de esta clase, porque lo que es por*

---

legittimità del *nómos* e dell' *ethos*”. Cf. Ritter, J., *Metafisica e Politica, Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, 1983, p. 108, n. 40.

<sup>182</sup> *EN.*, 1094 b 12-1094 b 27.

<sup>183</sup> *EN.*, 1094 b 15-16.

*naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, y constatan que la justicia varía. Esto no es cierto, pero lo es en un sentido; mejor dicho, para los dioses no lo es probablemente de ninguna manera; para nosotros, hay una justicia natural, y sin embargo, toda justicia es variable; con todo, hay una justicia natural y otra no natural. Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cual no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables. La misma distinción sirve para todo lo demás: así la mano derecha es por naturaleza la más fuerte y, sin embargo, es posible que todos lleguen a ser ambidiestros. La justicia fundada en la convención y en la utilidad es semejante a las medidas: las medidas del vino y del trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra y menores donde se vende. De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza y sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regimenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes.* <sup>184</sup>

La riqueza de este texto es sin duda enorme. Limitémonos a distinguir algunos elementos capitales para nuestra exposición: a. En primer lugar, Aristóteles responde

---

<sup>184</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad de María Araujo y Julián Marías, 1134b 18 – 1135 a 5; “τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ’ ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασίδα, καὶ τὰ ψηφισματώδη. δοκεῖ δ’ ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσiais καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. τοῦτο δ’ οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ’ ἔστιν ὥς: καίτοι παρὰ γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς, παρ’ ἡμῖν δ’ ἔστι μὲν τι καὶ φύσει, κινήτων μὲντοι πᾶν, ἀλλ’ ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ’ οὐ φύσει. ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκη, εἴπερ ἄμφω κινήτᾳ ὁμοίως, δῆλον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἀρμόσει διορισμός: φύσει γὰρ ἡ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας ἀμφιδεξίους γενέσθαι. τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὁμοιά ἐστι τοῖς μέτροις: οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα τὰ οἰνηρὰ καὶ σιτηρὰ μέτρα, ἀλλ’ οὐ μὲν ἠνοῦνται, μείζω, οὐ δὲ πωλοῦσιν, ἐλάττω. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ’ ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτα πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ’ αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη.” *EN.*, 1134b 18 – 1135 a 5.

aquí a “algunos” que creen que toda justicia es legal porque no existe una justicia inmutable; b. En segundo lugar, afirma que, si bien existen dos tipos de justicia, la natural y la convencional o legal, todo tipo de justicia es variable (“ambas son igualmente mutables”<sup>185</sup>); c. Finalmente, ambas justicias, natural y legal, aparecen como tipos de justicia *política*.

Veamos estos tres puntos en detalle:

(a) Al igual que Platón -aunque de manera muy distinta-, Aristóteles enfrenta aquí la tesis que reinterpreta la distinción φυσικόν δίκαιον y νομικόν δίκαιον. Tanto Aristóteles como Platón responden al dilema planteado por la sofística que afirma que el *nómos* no se funda sobre la autoridad divina sino sobre el concepto de *phúsis*, entendido como la expresión del mundo físico. Frente a la idea de que toda justicia es convencional, Aristóteles afirma que existen dos tipos de justicia, la legal y la natural. Ambas son variables, pero no son ambas convencionales. Lo que nos lleva al segundo punto señalado (b): La mutabilidad o inmutabilidad de la misma no es el criterio que las distingue, pues ambas son igualmente mutables (ἄμφω κινητὰ ὁμοίως).<sup>186</sup> La distinción entre estos dos tipos de justicia no puede pasar entonces por su carácter variable o invariable. La inexorabilidad que implica el movimiento natural no es extensivo, pues, al ámbito de los asuntos humanos. La naturaleza, en el ámbito político, no es sinónimo de necesidad o de inmutabilidad. Aristóteles describe la justicia legal o convencional como aquellos preceptos que, antes de ser promulgados, no tienen por sí mismos un valor intrínseco. Son acciones indiferentes antes de su promulgación, aunque no después. Al contrario, adquieren su valor de justicia del hecho de haber sido promulgadas, es decir, del acuerdo de mutua obligación entre aquellos que la formulan y la aceptan. El ejemplo de Aristóteles es, en este punto, esclarecedor: antes de su promulgación, es indiferente si el sacrificio debe constar de una cabra o dos ovejas, porque respecto del sacrificio ambas acciones carecen de valor intrínseco; pero una vez acordado o promulgado, su valor no es indiferente, pues

---

<sup>185</sup> EN., 1134b 32.

<sup>186</sup> EN., 189a, 1134.b 32.

le viene dado de un cierto acuerdo o pacto. Aristóteles asemeja la justicia fundada en la convención o en la utilidad a las medidas, toda medición depende de una convención. La sentencia de Protágoras, “el hombre es la medida de todas las cosas”, resume así la concepción sofística a la que Aristóteles se enfrenta. Otro ejemplo interesante es el del vino y del trigo: las medidas del vino y del trigo dependen de cierto valor de cambio, que hace que sean mayores donde se compra y menores donde se vende. En este sentido, la justicia legal es convencional sin por esto perder su valor. Por el contrario, recibe su valor del acuerdo entre los hombres. A diferencia de este tipo de justicia, la justicia “natural” “tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de lo que parezca o no”<sup>187</sup>, esto es, con independencia de toda opinión, o parecer. Es decir que, a diferencia de la justicia legal, lo justo por naturaleza sí tiene un valor intrínseco y su valor no depende de un acuerdo o pacto basado en el parecer o en la opinión de algunos hombres. Aquellas cosas justas por naturaleza no son “indiferentes”.

Y sin embargo, ambas son variables. Lo que nos conduce a nuestro último punto: (c) Los dos tipos de justicia descritas por Aristóteles se hallan dentro de la *pólis* y son humanas y, como todo lo humano, son susceptibles de cambio y mutabilidad. La justicia por naturaleza es la que hace posible una *pólis*, y, a la vez, es aquella confirmada y resguardada por la misma. Su valor intrínseco guarda siempre relación con la *pólis* en la que es formulada. La existencia de una justicia “por naturaleza” debe ser entonces entendida del mismo modo que la existencia “por naturaleza” de la *pólis*: como un modo de perfección. Hay una tendencia en los hombres hacia la *pólis* así como hay una tendencia hacia la justicia.<sup>188</sup>

La vinculación con los regímenes políticos explica la variabilidad de la justicia. Lo que es justo en una *pólis*, no lo es en otra, lo que es justo en un régimen político no lo es en otro, y esto no porque sea indiferente o una mera convención, sino

---

<sup>187</sup> “φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μῆ” *EN.*, 1134 b 19-20.

<sup>188</sup> Del mismo modo que existe una mayor fuerza por naturaleza en la mano diestra, lo cual no implica una suerte de determinismo físico del mundo natural. El hombre puede hacerse ambidiestro o puede constituir regímenes políticos de distinto tipo, si bien sólo uno es el mejor por naturaleza.



porque se asocia al fin y a la constitución de cada *pólis*. La justicia para Aristóteles es así siempre justicia *política*, porque es propia de la naturaleza humana y ésta se realiza dentro del marco de la *pólis*.<sup>189</sup>

### Mecanismo y finalidad

Analizamos en términos generales la posibilidad de aproximarnos al concepto de naturaleza presente en al *Política* de Aristóteles sin suscribir a la oposición *phúsis-nómos* como par conceptual explicativo, sino proponiendo un tipo de superación del dilema. Una tal superación se efectúa, sin embargo, y como ya hemos visto, también a partir de la articulación de otros pares opositivos -no excluyentes sino complementarios- tales como: la vida (*zên*) y la vida buena (*eû zên*), el origen de la *pólis* y la *pólis* como fin, la distinción de los fines de las comunidades prepolíticas asociados a la necesidad y la *pólis* como marco de la libertad. De este modo, y contra aquellos que encuentran en Aristóteles un sustrato biológico para los asuntos humanos, podemos afirmar que este sustrato no produce de manera alguna un determinismo inexorable, sino que, por el contrario, la esfera propiamente humana se determina como tal cuando logra superar el aspecto físico y biológico.

Aristóteles, tras los pasos de Platón<sup>190</sup>, responde críticamente al planteo de los físicos mecanicistas según el cual el operar de la naturaleza se reduce al de un

---

<sup>189</sup> La noción de un *ius naturale*, considerada como un orden vinculante, normativo, derivado de un orden objetivo existente en la cosa misma, no surge de la consideración aristotélica. En comparación con la extensa producción que suscitó la idea de ley natural por parte de los pensadores que lo suceden, la presencia en la obra de Aristóteles de la distinción entre derecho convencional y derecho natural es realmente escasa, y, en verdad, no surge como una evidencia de los textos.

<sup>190</sup> La crítica a dicho mecanicismo es expresada de modo dramático por Platón en un pasaje del *Fedón*: “Me pareció entonces que sucedía algo análogo a si alguien afirmara que todo lo que hace Sócrates lo hace con la inteligencia, y en seguida, proponiéndose explicar la causa de cada una de las cosas que hago, dijera, primeramente, que ahora estoy sentado aquí porque mi cuerpo está compuesto de huesos y músculos, y los huesos duros y tiene articulaciones que los separan entre sí, mientras los músculos – que pueden extenderse y contraerse– rodean a los huesos, junto con las carnes y la piel que mantiene el conjunto. Como consecuencia, pues, de que los huesos se mueven por sus coyunturas, los músculos, al

mecanismo ciego. Excluido todo propósito y toda finalidad, los procesos causales se reducen, ciertamente, a procesos puramente mecánicos.<sup>191</sup> Pero el operar de la naturaleza -y en esto es análoga al operar del arte- responde a un fin. Para el Estagirita, todo movimiento tiende a un fin, que en la naturaleza se identifica con el término del movimiento. En el ser humano, dicho teleologismo está igualmente presente, pero su forma de realización es distinta. Los procesos naturales alcanzan su fin en la mayoría de los casos y lo hacen sin que medie la deliberación. El principio de movimiento en el ámbito de la naturaleza es inmanente. El movimiento ascendente del fuego, el proceso por el cual un ave realiza un nido, se encuentran determinados por un principio interno, que tiende a realizar el fin de modo inexorable. Dicha inexorabilidad es lo que asegura la realización del fin en todos o la mayor parte de los casos. Aquellos casos en los que el fin no se realiza son considerados antinaturales y se atribuye la falla a alguna imperfección de la materia. Como vimos, en la esfera de los asuntos humanos no se verifica, en cambio, esta inmediatez. En el caso del hombre su naturaleza no es simple, no alcanza inexorablemente su *érgon*, sino que lo alcanza como resultado de un proceso que requiere, y se determina, en función de la deliberación. La deliberación en la planificación del *érgon* humano es lo que constituye su nobleza, y aquello que lo desliga de los lazos de necesidad de los procesos biológicos. En este sentido, la deliberación es expresión de un rasgo único del hombre: su libertad. Si, como mencionábamos, los seres que se encuentran por debajo del hombre en la *scala naturae* están determinados a alcanzar su *érgon* propio; si la divinidad tiene una naturaleza simple y su *érgon* se realiza en la plena e inmóvil actividad intelectual; la naturaleza del hombre, a diferencia de estas dos otras naturalezas, no es simple. Se encuentra siempre en tensión. El ámbito humano se

---

relajarse o ponerse en tensión, permiten que ahora yo flexione los miembros, y por esta causa sería que estoy sentado en este lugar, plegado. Y que, acerca del hecho de conversar con ustedes, señalara otras causas semejantes: sonidos, aire, oídos y otras miles de esta índole, descuidando las verdaderas causas, a saber, que, puesto que los atenienses han juzgado que lo mejor era condenarme, por lo mismo me ha parecido lo mejor estar sentado en este lugar, y más justo aguantar esperando la pena que me han de infligir.” Platón, *Fedón*, trad. Eggers Lan, Universidad Nacional de Córdoba, 1967, 98 c 98 e. La crítica desarrollada en *Fedón* entre 96 a y 99 está dirigida a Empédocles, Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito. *Ibid.* nota 256.

<sup>191</sup> Cf. Boeri, Marcelo, Apéndice I, en Aristóteles, *Física*, I-II, trad., intro., y notas de Marcelo D. Boeri, Editorial Biblos, 1993, p. 210.

recorta de la esfera de los procesos físicos y biológicos así como del ámbito de lo divino.

La teleología aristotélica se expresa en la adecuación de los medios a la finalidad. En ambos procesos, biológicos y morales, lo que caracteriza la finalidad es la adecuación de los medios a los fines. En ambos casos, se distingue entre el mecanismo de medios y el fin, en tanto resultado del proceso. La crítica de Aristóteles a Empédocles y a los mecanicistas no reside, pues, en negar la existencia del mecanismo. El mecanismo, esto es, la cadena de medios implicados imprescindibles para alcanzar el fin, no puede para Aristóteles quedar excluido del análisis, pero siempre debe entenderse como sujeto a la finalidad. Lo que niega la crítica aristotélica, en cambio, es la autonomía de un mecanismo ciego. Esta crítica, desarrollada en los tratados físicos, puede ser aplicada para cuestionar cierta interpretación de la *Política*.

En efecto, la completa adecuación de los medios a los fines es, según Aristóteles, reflejo de la perfección de la naturaleza: la naturaleza no hace nada en vano, ni falla en lo necesario. En el ámbito de las comunidades humanas, la *pólis* es fin de las comunidades que desde una perspectiva histórico-genética se presentan anteriores. Vimos también que el fin de la *pólis* se define por su oposición respecto de los fines de las otras comunidades, éstas obligadas por las urgencias de la vida, aquella libre para la vida buena. Si bien, como en todo proceso de medios y fines, las comunidades prepolíticas cumplen un fin propio, dicho fin está sujeto al fin de la *pólis*. La búsqueda de la satisfacción de necesidades asociadas a la vida dota a las comunidades prepolíticas de un carácter muy peculiar, pues su fin no se alcanza nunca, sino que siempre está en proceso de ser alcanzado.

Un interesante caso en el que se explicita una relación problemática entre medios y fines, es la crítica de Aristóteles a la crematística antinatural. La adquisición de riquezas debe sujetarse al fin de la vida buena. En el caso de la crematística que es

considerada antinatural, lo que era un medio, la adquisición de riquezas, se vuelve fin en sí mismo:

*En consecuencia, algunos creen que tal incremento es la función de la administración doméstica, y viven convencidos de que deben mantener el patrimonio de dinero o bien deben incrementarlo ilimitadamente. Y la causa de esta condición reside en que se dedican con empeño a la vida, pero no a la vida buena: pues al ser ilimitado aquel deseo, también desean ilimitados medios para lograrlo.<sup>192</sup>*

El deseo de vida, aquello a lo que Aristóteles hace referencia cuando indaga lo que impulsa el origen de la *pólis*, y llama “urgencias de la vida”, es ilimitado. Si se sustrae la entelequia de la vida buena, lo que queda es el proceso mecánico privado de finalidad. Sin el límite impuesto por el *télos*, se manifiesta la infinitud propia del proceso de los medios:

*En consecuencia, esta riqueza, la que procede de este tipo de crematística, no conoce límite alguno. Pues así como la medicina no admite límites en relación con el fin de recobrar la salud, y tal como cada una de las técnicas no tiene límites en relación con su fin propio (porque efectivamente lo que quieren ante todo es realizar ese fin), pero así como los medios para ese fin no son ilimitados (pues para todas ellas el fin es el punto culminante), del mismo modo tampoco en esta especie de crematística hay un límite para su fin, y el fin es la apropiación de tal tipo de riqueza y de tales bienes.<sup>193</sup>*

---

<sup>192</sup> “ὥστε δοκεῖ τισι τοῦτ’ εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον, καὶ διατελοῦσιν ἢ σφῆξιν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὔξειν τὴν τοῦ νομίματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν: εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης τῆς ἐπιθυμίας οὔσης, καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπειρῶν ἐπιθυμοῦσιν.” *Pol.* 1257 b 39-1258 a 1.

<sup>193</sup> “ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος, ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς. ὥσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστι, καὶ ἐκάστη τῶν τεχνῶν τοῦ τέλους εἰς ἄπειρον

Los medios, en sí mismos ilimitados, hallan sentido en la afirmación de un fin al que deben tender. El mecanismo causal motivado por las urgencias de la vida es virtualmente ilimitado, porque el deseo que lo mueve es ilimitado, encuentra un sentido en la finalidad de la vida buena, fin de la *pólis*. Es por esta razón que Aristóteles llama a la *pólis péras*, límite de la autosuficiencia, no solamente porque las necesidades vitales alcancen un fin, sino porque la vida buena se sustrae de la lógica de la necesidad introduciendo externamente un fin contrapuesto al de aquellas comunidades. Si se elimina el fin propio de la *pólis*, lo que queda es un movimiento infinito, el mecanismo ciego extraño al pensamiento aristotélico.

El *télos* de la *pólis* como límite de la autosuficiencia determina el operar del mecanismo en una doble dirección: “hacia abajo”, limitando y dando sentido y fin a las comunidades prepolíticas que son movidas por procesos vitales; “hacia arriba”, negando la autonomía de otras comunidades mayores. La crítica aristotélica a la *koinonía sumpolitiké*, confederaciones de *poleis* es, en este sentido, un reflejo a gran escala de la pérdida del límite identificado con la vida buena.<sup>194</sup> Este aspecto de la doctrina aristotélica resulta de un particular interés para nuestra investigación, pues, como veremos luego, este será uno de los aspectos fundamentales de su diferencia respecto de las concepciones políticas tardomedievales.

Para Aristóteles, en efecto, no existe la ciudad “por motivo de alianza militar, ni para protegerse contra toda injusticia, ni aun por causa del comercio y ayuda

---

(ὅτι μάλιστα γὰρ ἐκεῖνο βούλονται ποιεῖν), τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις), οὕτω καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας, τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτήσις.” *Pol.* 1257 b 24-31.

<sup>194</sup> Aristóteles se opone a llamar comunidades políticas a las distintas clases de alianzas o comunidades políticas o militares (*κοινωνία συμμαχία*) que tenían por fin al defensa del territorio o la ocupación. Cf. *Pol.* 1261 a, 1274 b, 1328 a. En esta cita se pone en evidencia la crítica de Aristóteles a la “degeneración instrumental-pragmática del *nómos* en mero contrato (*sunthéke*) y de la *pólis* en mera (*summachía*)” Cf. Livov, Gabriel, “Aristóteles Unitario. Impugnación metafísica y política del federalismo” en *Deus Mortalis*, n° 6, 2007, p. 106.

recíproca.”<sup>195</sup> En este sentido, nos interesa señalar que, en última instancia, la finalidad de las alianzas entre *poleis* no es distinto de aquel que impulsa y subyace al origen de la *pólis*: la defensa, la subsistencia, la adquisición de lo necesario para la vida, “la urgencia por vivir, pero no por vivir bien.”

*Es por esto evidente que la ciudad que verdaderamente puede llamarse así, y no sólo de nombre, ha de tomar cuidado de la virtud, pues sin esto la comunidad se convierte en alianza militar que apenas diferirá por el lugar de las otras alianzas cuyos miembros viven aparte. Sin esto igualmente la ley es una mera convención, o como decía el sofista Licofrón, una garantía de los derechos recíprocos, pero nos será capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.*<sup>196</sup>

Cuando Aristóteles analiza la *pólis* desde ambas perspectivas, muestra la necesidad de contemplar en todo estudio el mecanismo y la finalidad<sup>197</sup>, pero sobre todo la finalidad, porque es la finalidad lo que da sentido al mecanismo. Mientras que la perspectiva de la *pólis ex principio* pone el acento en mostrarla como comunidad completa por abarcar y contener a las otras comunidades con sus respectivos fines, no se define como comunidad perfecta por este motivo. Si así lo fuera, el grado de perfección quedaría determinado por un criterio cuantitativo: la comunidad más perfecta sería la mayor y a la que más comunidades abarcara. Sin embargo, la diferencia entre las diversas comunidades no es principalmente una diferencia de tamaño. Aristóteles está interesado en distinguir la especificidad de cada comunidad y

---

<sup>195</sup> *Pol.* 1280 a 35-37.

<sup>196</sup> “ἢ καὶ φανερόν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι τῇ γ’ ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένη πόλει, μὴ λόγου χάριν. γίνεται γὰρ ἡ κοινωμία συμμαχία, τῶν ἄλλων τόπω διαφέρουσα μόνον, τῶν ἄπωθεν συμμάχων. καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ’ οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας.” *Pol.* 1280 b 9-14.

<sup>197</sup> El mecanismo y la finalidad constituyen las dos naturalezas que la física debe conocer. Cf. *Fis.* 194 a 12-27.

de los vínculos de dominio propios de cada una de ellas. Para esto señala que la diferencia no es de cantidad sino de especie. De este modo, advierte el peligro de no percibir las diferencias de especie (*eidei*) entre las distintas formas de dominio, creyendo que político, monárquico, despótico y doméstico sólo difieren en el número “como si respecto de unos pocos se fuera amo, y respecto de más administrador doméstico, y respecto de más aun político o rey”<sup>198</sup>. La falta de distinción entre las diferentes formas de dominio tiene como consecuencia la falta de determinación específica de la comunidad de que se trate. Si no se determinan con propiedad las diferencias del *eidei* entre los vínculos de dominio se pierde la distinción entre “una casa grande de una ciudad pequeña.”<sup>199</sup>

*Es evidente, por tanto, que la ciudad no es la comunidad de lugar, con el fin de prevenir agravios recíprocos y fomentar el comercio. Estas cosas son si dudas condiciones necesarias para la existencia de la ciudad, más no porque se den todas ellas existiría ya la ciudad, sino que esta es una comunidad para la vida mejor entre familias y linajes, y su fin es la vida perfecta y autosuficiente. (...) el fin de la ciudad es la vida mejor (eû zên), y aquellas cosas son medios a este fin.*<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> *Pol.*, 1252 a 10-15.

<sup>199</sup> Aristóteles distingue entre distintos tipos de gobierno, o de relaciones de dominio πολιτικόν, βασιλικόν, οικονομικόν, y δεσποτικόν. La crítica a quienes no los distinguen puede estar dirigida probablemente a Platón, quien defiende el principio de indeterminación de las relaciones de dominio, (*Político* 258e) y cuya consecuencia es la indistinción entre las comunidades, cuya única diferencia pasaría a ser una cuestión de tamaño (*Político*, 259b; *Leyes*, 681 a). Cf. Aristóteles, *Política*, trad. Gabriel Livov, nota 2.

<sup>200</sup> “φανερὸν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου, καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴτερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ’ ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ’ ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους. (...) τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν.” *Pol.* 1280 b 30-40.

Si la jerarquía de comunidades se determina en virtud del carácter de inclusión (la más inclusiva, la de más jerarquía) la *pólis* no sería la comunidad suprema sino que podría serlo, por ejemplo, la instancia federativa. Explícitamente lo niega en los pasajes en los que niega la posibilidad de llamar *pólis* a otros tipos de asociación. Para Aristóteles, la *pólis* es *téleios*: fin y perfección. No se puede identificar la comunidad suprema con la más abarcadora porque el criterio de abarcador o inclusivo carece por definición de un *télos* propio.

\* \* \*

De lo analizado hasta aquí se puede afirmar que la distinción naturaleza-convención no es explicativa del concepto de *phúsis* aristotélico. El concepto de *phúsis* subsidiario de la oposición *phúsis-nómos*, es entendido en términos físico-empíricos, como el sustrato biológico que se manifiesta de manera inexorable, causa de la regularidad que observamos en el mundo natural. La propuesta aristotélica intenta ser superadora del dilema y no subsidiaria del mismo. Como anticipamos en apartados anteriores Tomás de Aquino apela, en efecto, al concepto de *natura*, resta entonces analizar si dicho concepto es efectivamente el desarrollado en el marco aristotélico. Un elemento que debemos tener en cuenta es si el concepto de *natura* tomista se configura en torno a la oposición establecida entre naturaleza-convención. Como analizamos en este capítulo<sup>201</sup>, la historiografía señala una tendencia “convencionalista” de los vínculos políticos en ciertos textos de Agustín y, contrapuesto a esta tendencia, una visión “naturalista” de tales vínculos en Tomás.

---

<sup>201</sup> Cf. Apartado 2. “El *naturalismo político aristotélico* como categoría historiográfica”.



Tenemos aquí una primera problemática a resolver: si en efecto el concepto de *natura* se define por oposición al de “convención”, estaremos ante la presencia de una concepción de naturaleza explicativa de los vínculos políticos distinta de la aristotélica. En resumen, es a partir del análisis del pensamiento político tomista, y de la tradición que inaugura, que podremos determinar si lo que se entiende por *naturalismo aristotélico* coincide y se continúa en la tradición que la historiografía denomina “naturalismo político medieval”.

Veamos entonces cómo se concibe el concepto de *natura* en la tradición de teoría política tardomedieval.

## Capítulo Tercero

**TOMÁS DE AQUINO**

y el tratado *De Regno ad Regem Cypri*

## Introducción

En comparación con su vasta obra, los textos que Tomás de Aquino dedica a temas de teoría política son pocos. Entre ellos, suelen señalarse las Cuestiones 90 a 105 de la *Summa Theologiae* Ia, IIae -dedicadas al tratamiento de la ley-, los comentarios a los *libri morales* de Aristóteles, el comentario a la *Política* y a la *Ética nicomaquea*, y el tratado *De regno ad regem Cypre* -destinado a la formación política del joven Hugo II, rey de Chipre-. Ahora bien, si los textos mencionados tratan cuestiones vinculadas a la teoría política, sólo el tratado *De Regno* se presenta como la exposición de una posible teoría política tomista. En efecto, los comentarios de Tomás a la obra de Aristóteles pueden ser de gran utilidad para iluminar la interpretación de ciertos pasajes claves del Estagirita, pero en sí mismos no son exponentes de su propio pensamiento político. Por otra parte, el objetivo del tratado *De lege*, como parte de una obra mayor, la *Suma Teológica*, excede el ámbito del gobierno terreno. En conclusión, dentro de este conjunto de obras, el *De Regno ad regem Cypre* es el único escrito cuyo interés -exponer el origen del reino y los deberes del rey- y metodología permiten definirlo como un tratado de teoría política. Por este motivo centraremos nuestro análisis en el *De regno*, sin dejar de tener en cuenta algunos pasajes clave de otras obras tomistas, especialmente del tratado *De lege* y del comentario de Tomás a la *Política* de Aristóteles.

El *De regno* ocupa un lugar especial entre los textos de teoría política medieval.<sup>202</sup> En primer lugar porque aun guarda cierta semejanza con el género

---

<sup>202</sup> Una de las peculiaridades del tratado *De Regno, ad Regem Cypri*, es la coincidencia con otro texto compuesto hacia la misma época, *De Regimine Principum*, por su discípulo Tolomeo de Lucca. Ambos textos, a pesar de no coincidir en su doctrina, fueron unidos hacia el primer cuarto del siglo XIV por un compilador anónimo. Comúnmente se cree que tal compilador fue el mismo Tolomeo de Lucca, que habría tenido la intención de completar con su propio tratado la obra inconclusa de su maestro. A partir de ese momento, los textos tuvieron un destino común. Este destino vino, sin embargo, a dificultar su datación, como así también la correcta distinción entre ambos textos. Así, desde su compilación, aparecieron frecuentemente como una unidad indistinguible, bajo un mismo título y un mismo autor: se le atribuyó a Tomás de Aquino bajo el título, común en su época, *De Regimine Principum*. Cf. St Thomas Aquinas, *On Kingship to the King of Cyprus*, trans. Gerald B. Phelan, revised with

*specula principum*, especialmente por ser un tratado escrito por encargo para la educación del joven Hugo. Ésta semejanza fue motivo de cierto desinterés por parte de muchos estudiosos. A diferencia de tratados de autores posteriores, el de Tomás no surge como respuesta a un conflicto histórico particular.<sup>203</sup> Sin embargo, una atenta lectura revela la distancia que separa el tratado tomista de los *specula principum*. Lejos de conformar un compendio de virtudes adecuadas para la educación del gobernante cristiano, el *De Regno* es un tratado que resultó paradigmático por su carácter estrictamente teórico y despojado en su argumentación de elementos teológicos, por sus formulaciones iniciales, que se preguntan por el origen del orden político, y por la utilización de la *Política* de Aristóteles. El *De Regno* constituye así un verdadero paradigma en la historia del pensamiento político medieval, y sus elementos más importantes reaparecerán, como veremos en cada caso, en los sucesivos escritos de teoría política.

### **Organización del tratado**

El *De regno* es una obra compuesta, según lo permite afirmar el cotejo de manuscritos<sup>204</sup>, de veinte capítulos distribuidos en dos libros -un primer libro compuesto por los capítulos I al XII, y un segundo libro compuesto por los restantes ocho capítulos-, más una dedicatoria al rey de Chipre.

La organización del tratado es anticipada por Tomás en el Proemio, en el que, luego de ofrecer su dedicatoria, define el opúsculo como un "*liber de regno*",

---

introduction and notes I. TH. Eschmann, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Canada, 1949, introducción, pp. 9-12.

<sup>203</sup> En este sentido, es el único que no forma parte del género de tratados publicistas -a diferencia del tratado de Juan de Paris, Dante Alighieri y Marsilio de Padua, entre otros-.

<sup>204</sup> Hay noticias de una primera edición del texto poco después de la muerte de Tomás en el año 1274, en un volumen que contenía sus *opuscula*. Acerca de la tradición manuscrita y de las distintas ediciones del texto. Cf. Eschmann, *Ibid.*, pp. 10-26.

destinado a exponer el origen del reino y el deber del rey<sup>205</sup>. Tales son los objetivos de cada una de las dos partes de tratado, la primera de carácter teórico y la segunda de carácter práctico. La exposición del *origo regni*, lejos de ofrecer una investigación histórica, consiste en la explicación del origen del reino a partir de principios de la razón. En última instancia, la intención es responder a la cuestión del porqué de la existencia de los vínculos de *dominium* entre los hombres. La primera parte constituye así una suerte de teoría acerca de la monarquía: el capítulo primero desarrolla el sentido del término “*rex*”, los capítulos 2 y 3 exponen los méritos del monarca en términos absolutos, mientras que los capítulos 4 y 5 lo hacen en términos históricos. El capítulo 6 argumenta a favor de la monarquía limitada y los problemas de la resistencia al tirano. Finalmente, los capítulos del 7 al 12 presentan las recompensas que debe esperar el buen monarca. La segunda parte explica las diversas funciones del rey, respondiendo a una finalidad práctica: los capítulos del 1 al 3 lo hacen siguiendo una analogía entre el gobierno divino y humano, mientras que los capítulos 3 y 4 describen las funciones del monarca cristiano. Los capítulos finales, del 5 al 8, ponen el acento en los elementos que todo monarca debe tener en cuenta para la fundación del reino.

De la totalidad de la obra, nos corresponde tratar los aspectos preliminares que permitirán a Tomás desarrollar su teoría acerca de la monarquía. Esto es, dentro de la primera parte, consistente en la exposición del origen teórico del reino, nos interesará analizar aquellos principios racionales que explican la necesidad de la existencia del rey y, como momento teórico previo, el origen de la comunidad política. Nuestro objetivo será, en primer lugar, hacer un análisis de la argumentación tomista y de los principios que sirven de base para su legitimación del gobierno del rey. Luego, una vez familiarizados con la fundamentación, señalaremos la utilización del concepto de naturaleza y el modo en que opera en el marco del tratado.

---

<sup>205</sup> “*in quo et regni originem et ea quae ad regis officium pertinent*”, Tomás en el *De Regno* (= DR) *prologus*, 4-5. La intención de se presenta en su proemium. La cita pertenece a *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Hyacinthe-F.Dondaine,(ed.), Editori di San Tommaso, Roma,1979. Cito libro, capítulo y número de línea.

## La argumentación tomista

La estructura argumentativa del primer capítulo del *De Regno* es compleja. Se inicia con una cuestión principal a tratar: ¿qué se entiende con el término “*rex*”<sup>206</sup>? Tomás presenta la definición del término *rex* hacia el final del primer capítulo, a modo de conclusión:

*De lo dicho, entonces, es evidente que el rey es quien, único, rige la multitud de la ciudad o la confederación y a favor del bien común.*<sup>207</sup>

Los elementos que comprenden la definición de *rex* son presentados por nuestro autor siguiendo un proceso de síntesis según el cual los distintos elementos se agregan sucesivamente como resultado de las exigencias de la argumentación. En su comentario al capítulo segundo de la *Política*, Tomás distingue dos metodologías: la *via resolutionis* y la *via compositionis*.<sup>208</sup> En este caso, para llegar a la definición de *rex*, parte del análisis de los elementos simples que van encontrando su lugar en la definición por *via compositionis*. De este manera la estructura de la argumentación pone en relación los distintos elementos que operan como fundamentos teóricos de la monarquía.

En primer lugar, la argumentación tomista se ocupa de explicar la necesidad de la existencia del *dirigens* (a), en segundo lugar fundamenta la necesidad de la *vita in multitudine* (b) y en un cierto tipo de multitud: la *civitas* o *provincia* (c); finalmente explica por qué dicho gobierno debe ser ejercido por *unus* (d) y da cuenta del fin al que debe tender el gobernante: el *bonum commune* (e). La definición de *rex* es la

---

<sup>206</sup> “*Principium autem intentionis nostrae hinc sumere oportet, ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur.*” DR I, 1, 1-3.

<sup>207</sup> “*Ex dictis igitur patet quod rex est qui unus multitudinem civitatis vel provincie et propter bonum commune regit.*” DR I, 1, 173-175. La traducción del DR pertenece a Aquino, *Del reino*, traducción de Antonio Tursi, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.

<sup>208</sup> *In Pol.* Lectio I, 5, p. 38.

conclusión de un razonamiento que tiene por fin, no sólo definir qué entendemos por este término, sino explicar racionalmente el *origo regni*, es decir, ofrecer los principios racionales que legitiman su existencia.

Para la organización de nuestro capítulo tendremos en cuenta esta distinción. Comenzaremos analizando (1) la argumentación tomista que da cuenta del origen del reino, distinguiendo entre tres argumentos que tiene por fin probar los puntos (a) (b) y (c). En un segundo momento (2) analizaremos algunos elementos de la teoría tomista de la monarquía. Con este fin desarrollaremos los puntos (d) y (e) de la argumentación tomista. Finalmente, (3), propondremos un marco más amplio para la consideración de la noción de naturaleza que interviene en el pensamiento político de Tomás, apelando a otro tratado capital para esta cuestión, el *De lege*.

## 1. El *origo regni*

El primero de los argumentos tiene por fin presentar de manera general la estructura teleológica en la que se incorpora la figura del dirigente o del gobernante como mediador indispensable para alcanzar el fin.

### a. La necesidad del *dirigens*

(a.1.) *En todo lo que se ordena a un fin, en tanto avanza por diversos caminos, se necesita algún dirigente por el que, directamente, alcance el fin correspondiente.*

(a.2.) *Es propio del hombre algún fin al que ordena su vida y acción, puesto que es alguien que obra mediante entendimiento, cuyo obrar es manifiesto por su fin.*

(a.3.) *Pero sucede que los hombres avanzan hacia el fin pretendido de distintas maneras, cosa que la misma diversidad de afanes y acciones humanas hace evidente.*

(a.4.) *Por consiguiente, precisa el hombre alguien que lo dirija hacia el fin.*<sup>209</sup>

Tomás establece una vinculación entre lo que se ordena a un fin y aquello que dirige al fin. Este argumento consta de una premisa general que expresa, en el marco de una concepción teleológica de la realidad, la necesidad de un dirigente para alcanzar *directamente* el fin buscado. El supuesto de esta premisa es la asociación entre la necesidad de un dirigente y la posibilidad de avanzar hacia el fin por múltiples caminos. En efecto, Tomás afirma que aquello que tiene un fin, hacia el que se ordena su acción, necesita de un dirigente, “en tanto avanza por diversos caminos.” Esta afirmación de índole general -que no busca determinar a qué tipo de ente se aplica, en qué consiste el fin, o qué tipo de dirigente es necesario- se aplica, además, a un caso particular: el del hombre. La segunda afirmación presentada por Tomás constituye así el término menor de la argumentación. Lo que se afirma en (a.1.) como principio general encuentra una determinación en el caso concreto del hombre por el hecho de que el hombre se encuentra entre las cosas que se ordenan a un fin. El hombre es un ser regido por un intelecto que obra teleológicamente y la condición de obrar de acuerdo a un fin lo define como un agente intelectual. Enseguida se explicita concretamente lo que fue señalado como supuesto de la afirmación (a.1.) y que hace necesaria la existencia de un dirigente: la diversidad de caminos posibles es consecuencia de la propia diversidad de las inclinaciones humanas. Esta dispersión, propia de la multiplicidad al momento de alcanzar su fin propio, justifica la necesidad de un dirigente como aquel que puede conducir *directamente* al fin. Como conclusión de (a.1.), (a.2.) y (a.3.), Tomás puede entonces afirmar: “precisa el hombre alguien que lo dirija hacia el fin”.

---

<sup>209</sup> a.1. “*In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem.*” (...) a.2. “*Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari*”. a.3. “*Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat.*” a.4. “*Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem.*” DR, I, 1, 3-17. Numero las premisas del argumento con fines expositivos.



## b. La necesidad de la *vita in multitudine*

Un segundo argumento hace explícito aquello que en (a) sólo fue sugerido: el origen de aquella multiplicidad que hace imposible que el hombre alcance *directe* su fin propio, aquello que conduce a la dispersión de la humanidad.

*(b.1) Cada hombre tiene naturalmente en su interior la luz de la razón, con la cual en sus actos dirigirse hacia el fin.*

*(b.2) Y si le conviniera al hombre vivir en soledad, como a muchos animales, no precisaría de nadie que lo dirija al fin, sino que cada uno por su cuenta sería rey de sí mismo bajo el sumo Rey Dios, porque por la luz de la razón, de origen divino, podría dirigirse a sí mismo en sus actos.*

*(b.3) Pero corresponde al hombre que sea un animal social y político, que vive en una multitud más aún que todos los otros animales; lo que, por cierto, su necesidad natural revela.*<sup>210</sup>

En la primera afirmación (b.1), Tomás confirma lo presentado en la premisa (a.2): define al hombre como agente racional. En (b.2) presenta un condicional contrafáctico: si fuera propio del hombre una vida solitaria, su razón lo dirigiría en sus actos. En el hombre la *ratio* cumple el rol de *dirigens* que lo conduce a su fin propio. En esta afirmación, Tomás resalta el carácter suficiente de esa razón, connatural al hombre, para alcanzar el fin que le es propio en un estado de soledad. Si fuera propio del hombre vivir solo, su razón sería suficiente y cada hombre sería su propio rey bajo

---

<sup>210</sup> b.1. “*Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. b.2. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. b.3. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat.*” DR, I, 1, 18-28.

el gobierno de Dios. La *ratio* que se afirma como condición suficiente para dirigir al hombre a su fin propio es connatural al hombre y de origen divino (b.1). Pero esta posibilidad es negada por la afirmación siguiente, en la se define al hombre como un animal *sociale et politicum*, como un ser que vive en cierta *multitudo*. La vida *in multitudine* (opuesta a la vida *singulariter*) corresponde al hombre más aun que a cualquier otro animal. Y esto lo declara la *necessitas naturalis* (b.3). El hombre podría prescindir del gobierno humano sólo si fuera propio de él la vida solitaria. Porque su fin, así como el medio suficiente para alcanzar el fin (su *ratio*), forman parte de la naturaleza humana. Pero, así como el hombre se define por su razón, también forma parte de la naturaleza su *necessitas naturalis*. Es esta necesidad lo que lo impulsa a la *vita in multitudine*, suprimiendo así la primera posibilidad (b.2).

A continuación, y dentro del mismo esquema formal de argumentación, Tomás presenta tres argumentos (i, ii y iii) que dan cuenta de la *necessitas naturalis* propia de la naturaleza humana, en última instancia la causa de la condición de vida *in multitudine* del hombre y de su carácter social y político (b.3).

#### i. *Ratio y officium manus*

Tomás explica por qué es natural al hombre la vida en *multitudo* formulando una contraposición entre la constitución natural del hombre y la del resto de los animales.

(i.1) *En efecto, a los otros animales la naturaleza les deparó la comida, sus pieles, su defensa, como colmillos, cuernos, garras o al menos velocidad para la fuga.*

(i.2) *El hombre en cambio, está desprovisto de estos recursos dados por la naturaleza, pero en lugar de todos éstos, le fue dada la razón por la cual pudiera, mediante el trabajo de sus manos, obtener todas esas cosas.*

(i.3) *Para obtener todas éstas un solo hombre no se basta, pues un solo hombre por sí no podría pasar su vida con suficiencia;*

(i.4) *en consecuencia, es natural al hombre vivir en sociedad de muchos.*<sup>211</sup>

En un primer término, la comparación señala que los animales cuentan con aquello necesario para asegurar su supervivencia, mientras que el hombre, segundo término de la comparación, se caracteriza por una complejión natural definida en términos de carencia de aquellos elementos con los que por naturaleza cuentan los otros animales. El hombre, privado de los mismos recursos, fue provisto de razón, con la cual puede obtener aquellas cosas mediante el trabajo de sus manos (i.2). Si bien el hombre puede reparar la falta anterior, y por medio del trabajo abastecerse de lo necesario para su alimento y defensa -es decir, cubrir sus necesidades inmediatas-, la multiplicidad de cosas de las que debe proveerse para garantizar su supervivencia hacen que un solo hombre no se baste a sí mismo (i.3). Por lo tanto, y como conclusión de este razonamiento, Tomás afirma que es propio del hombre la vida en sociedad (i. 4).

## ii. *Ratio y cognitio*

Tomás presenta otro argumento, similar al anterior, al que llamaremos argumento según la *ratio* y la *cognitio*.

(ii.1.) *Más aún, a los otros animales les es insita una habilidad natural respecto de las cosas que les son útiles o nocivas, como la oveja naturalmente estima al*

---

<sup>211</sup> i.1. "Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. i.2. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, i.3. ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. i.4. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. DR, I, 1, 28-38.

*lobo como enemigo; incluso algunos animales por su habilidad natural conocen ciertas hierbas medicinales y otras necesarias para su vida.*

*(ii.2.) En cambio el hombre tiene sólo en común el conocimiento natural de esas cosas que son necesarias para su vida, de modo que valiéndose de él, por medio de la razón, puede, a partir de los principios naturales, llegar al conocimiento de las cosas particulares que son necesarias para la vida humana.*

*(ii.3.) Es, pues, imposible que un solo hombre alcance todas esas cosas por medio de su razón;*

*(ii.4.) en consecuencia, le es necesario al hombre vivir en multitud, de modo que uno ayude al otro, diversos se ocupen en investigar diferentes cosas por medio de su razón, por ejemplo, uno la medicina, otro otra cosa y otro otra cosa diferente.<sup>212</sup>*

En una segunda comparación con el resto de los animales, Tomás señala que éstos cuentan con una habilidad natural para reconocer lo útil o nocivo, y así asegurar su subsistencia (ii.1). Esta habilidad les permite reconocer los peligros (por esta habilidad la oveja reconoce en el lobo su enemigo) y conocer lo necesario para su vida. El hombre, por otra parte, tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida sólo *in communi*. El hombre tiene cierto conocimiento general bajo la forma de principios universales. Mediante la razón puede aplicar dichos principios para el conocimiento de las cosas particulares, que son las necesarias para su vida (ii.2). Al igual que en el argumento anterior, la razón por sí sola no es suficiente. La vida solitaria del hombre encuentra un condicionamiento en el hecho de que los conocimientos necesarios son múltiples y variados y exigen la aplicación de la

---

<sup>212</sup> ii.1. "*Amplius: aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria.* ii.2. *Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire.* ii.3. *Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat.* ii.4. *Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.*" DR, I, 1, 39-55.

racionalidad de una multiplicidad de hombres (ii.3). En el argumento anterior se afirmaba la insuficiencia de un solo hombre para producir por medio del trabajo la totalidad de cosas necesarias para su vida. La vida in *multitudine* se presenta como espacio donde intercambiar los productos del trabajo. En este argumento, la idea de la necesidad de intercambiar los productos del trabajo se extiende al intercambio de conocimientos. La conclusión de este argumento es la misma que la del anterior: es propio del hombre la vida en cierta *multitudo*.

### iii. *Locutio*

Finalmente, el argumento según la *locutio* extiende la comparación entre hombres y animales al aspecto comunicativo.

(iii.1) *Incluso esto es manifiesto con toda evidencia por el hecho de que es propio del hombre el uso del habla, por la cual un hombre puede expresar a otros sus pensamientos de manera cabal.*

(iii.2.) *Ciertamente algunos animales expresan mutuamente sus pasiones en común, como el perro su ira por medio del ladrido, y algunos animales algunas pasiones de diferentes modos;*

(iii.3) *entonces el hombre es más comunicativo para otro hombre que cualquier animal gregario que pueda verse, como la grulla, la hormiga y la abeja.*<sup>213</sup>

Asociado al argumento anterior, el presente muestra el habla como el medio adecuado para que los hombres se transmitan unos a otros aquellos conocimientos necesarios para la vida. En este sentido, y a diferencia de las dos comparaciones

---

<sup>213</sup> iii.1. "*Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere.* iii.2. *Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis.* iii.3. *Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis.*" DR, I, 1, 56-64.

anteriores, la condición del hombre es inicialmente mejor que la de los animales. Mientras que los animales expresan mutuamente sus pasiones de diferentes modos (iii.2), es propio del hombre el uso del habla, con la cual puede expresar sus pensamientos de forma cabal (iii.1). El hombre es “más comunicativo” que los animales gregarios (iii.3), y la capacidad de habla para comunicar sus pensamientos sólo puede ser plenificada en la vida con otros hombres. La condición hablante del hombre indica, pues, que es propio de su naturaleza la vida en multitud.

Este análisis de la argumentación tomista nos permite percibir la precisión con la que Tomás despliega el razonamiento.<sup>214</sup> A partir de los argumentos que numeramos i, ii y iii, que desarrollan distintos aspectos de la *necessitas naturalis*, concluye en la afirmación que asegura la *vita in multitudine*. La *necessitas naturalis* del hombre implica, como consecuencia, la necesidad de la vida social. Más aun, podemos anticipar que, así como a partir de la *necessitas naturalis* (i, ii y iii) se afirma la necesidad de la vida social (b), retomando lo afirmado anteriormente (a), de la vida en multitud se sigue la necesidad del gobierno político:

*Entonces, si es natural al hombre vivir en sociedad de muchos, es necesario que entre todos haya algo por lo que la multitud se rija.*<sup>215</sup>

Más adelante trataremos en particular el tránsito desde el carácter social del hombre hacia el político. Por ahora analicemos brevemente la forma del argumento tomista y la relación que se establece entre los distintos elementos que constituyen la

---

<sup>214</sup> El modo condicional en el que se formula la argumentación refuerza la idea de que cada uno de los momentos de la argumentación son resultado de una condición previa. La estructura de la argumentación expresa, en su formulación condicional, el tipo de vínculo existente entre las sucesivas instancias: la fuerza causal se encuentra en los primeros momentos de la constitución del orden político, cuya característica que tienen por característica la satisfacción de las necesidades impuestas por la vida.

<sup>215</sup> “*Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in omnibus esse aliquid per quod multitudo regatur.*” DR, I, 1, 68-70.

conclusión del razonamiento: las comparaciones entre el hombre y el resto de los animales (i, ii y iii) tienen por objeto exponer distintos aspectos que evidencian la naturaleza del hombre como condicionada por la vida social. Los tres argumentos concluyen en la necesidad de que el hombre viva en multitud o sociedad de muchos. La vida en sociedad, como descripción de la condición de vida humana, se asocia, a su vez, a la *necessitas naturalis* del hombre. Al ser propio del hombre la vida en *multitudo*, tal como queda evidenciado por la *necessitas naturalis*, es necesaria la existencia del dirigente, sin la cual la vida social no se mantiene.<sup>216</sup> La forma de la argumentación pone así de manifiesto el carácter lógicamente anterior de la *necessitas naturalis* respecto del carácter social del hombre, pues éste se define en relación a la necesidad del hombre de la vida en *multitudo* o en sociedad de muchos, y el carácter anterior de la vida social respecto de la politicidad -la existencia del dirigente- en tanto esta última se instituye para preservar la primera.

Hasta aquí, la argumentación tomista. Antes de avanzar aun más en el sentido del pensamiento de Tomás, una primera cuestión debe ser elucidada. En efecto, una vez expuesta, tal argumentación nos revela con cierta claridad que *el concepto de naturaleza* aparece, en el contexto de estas disquisiciones, como un *recurso para la fundamentación del orden político*. Ahora bien, este mismo recurso, así como otros elementos -tales como la definición del hombre y la comparación con el resto de los animales- son aspectos de la doctrina tomista que corresponden a una influencia claramente aristotélica. Cuál es el alcance y el sentido de tal influencia es, por el contrario, un problema mucho más complejo, a cuyo análisis nos abocaremos en los siguientes párrafos.

---

<sup>216</sup> Hay un presupuesto general en esta tesis, del que nos ocuparemos más adelante, que es la necesidad de que toda multiplicidad sea regida por una unidad. En dicho presupuesto rige el principio metafísico que afirma la prioridad de la unidad respecto de la multiplicidad. Cf. Schneider, J. "La filosofía política en el *De regno* de Tomás de Aquino", *Patristica et Mediaevalia*, XXIV, 2003, p. 6.

## La operatividad del concepto de *natura* en la definición del hombre como *animal sociale et politicum*

La definición tomista del hombre como *animal sociale et politicum* en el *DR* es uno de los elementos que abonan la idea de un ortodoxo aristotelismo en la concepción tomista de la política. Sin embargo, tras la apariencia de continuidad, la argumentación de Tomás se distancia del planteo original. Como señalamos, el fundamento de esta definición, que hace uso de la noción de naturaleza, se distancia del fundamento naturalista aristotélico.

*Y si le conviniera al hombre vivir en soledad, (...) no precisaría de nadie que lo dirija al fin (...) Pero corresponde al hombre que sea un animal social y político, que vive en una multitud más aún que todos los otros animales; lo que, por cierto, su necesidad natural revela.*<sup>217</sup>

Como lo deja ver este pasaje, en la afirmación de que el hombre es social y político por naturaleza, Tomás utiliza la *Política* de Aristóteles de un modo peculiar. La referencia al texto aristotélico es clara, pero el autor introduce, en lo que podría ser una cita textual, un atributo del hombre inexistente en el planteo aristotélico. Según Tomás, el hombre es *social* y político por naturaleza. Como hemos visto en el capítulo anterior<sup>218</sup>, el carácter social del hombre no forma parte de la definición aristotélica del hombre. Con esta distinción, entonces, además de agregar un atributo a la naturaleza del hombre, Tomás redefine el carácter político del mismo. En el tratado

---

<sup>217</sup> “*si quidem homini conveniret singulariter vivere, (...) nullo alio dirigente indigeret ad finem (...) Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat.*” *DR*, I, 1, 20-27.

<sup>218</sup> Cf. Cap. II, apartado “1.2. La relectura tomista de la formulación agustiniana: la política como dimensión connatural al hombre”.



tomista, es posible, pues, encontrar un paralelo de la definición aristotélica, pero, como en los casos anteriores, en el marco de significativas variantes.

Pero antes de analizar la distinción entre sociabilidad y politicidad como atributos que definen la naturaleza humana, es necesario destacar primero el rol de la noción de *necessitas naturalis* como fundamento de ambos caracteres. Tomás vincula el ser social y político del hombre con su *necessitas naturalis*, desplegando tres aspectos en los que lo compara con el resto de los animales. Se afirma que el hombre es un animal social y político “más” que el resto de las criaturas. La comparación con el resto de los animales se establece en tres niveles, los que analizamos como los argumentos i, ii y iii. Además de la *necessitas naturalis*, en los tres argumentos es notoria la presencia de la *ratio* (en i y ii) y la *locutio* (iii) como complemento de aquello que la naturaleza no provee al hombre. En la especificación de la naturaleza humana provista de razón y, especialmente, de habla, es posible encontrar un paralelo con la combinación aristotélica de ambos elementos en la definición de hombre: como *phusei zôon politikôn* y *zôon lôgon êchon*.

### **El hombre como *agens intellectualis***

En los pasajes citados es posible establecer una distinción entre dos aspectos bien diferenciados de la racionalidad humana. Por una lado, Tomás define la racionalidad humana como una luz divina, y, en este sentido, como la participación de la razón del hombre de la *ratio* de Dios (b.1 y b.2). Esta razón permite al hombre reconocer su fin último y tender hacia él. Desde este punto de vista, la razón se presenta como medio suficiente para conducir al hombre a su fin propio. Por otra parte, se hace referencia (i.2.) a una razón que es definida como medio para alcanzar ciertos fines vinculados a la subsistencia. Mientras que el fin de la primera *ratio* es conducir al hombre a su fin propio, y es una participación de la *ratio* de Dios, el fin de la segunda *ratio* es proveer al hombre de los medios para su alimento y defensa. De la

afirmación (b.1.) y (b.2.) se puede inferir entonces que si fuera propio del hombre vivir solo -esto es, si el hombre pudiera autoabastecerse en lo necesario para la vida- alcanzaría directamente, sin la necesidad de un dirigente, su fin propio. Dios garantiza que el hombre, con su razón natural que es participación de la *ratio divina*, reconozca cuál es su fin último. Lo que obstaculiza el camino del hombre hacia su fin último es su carencia natural. En otras palabras, con Tomás irrumpe en la descripción del hombre como ente teleológico la descripción fáctica de una existencia marcada por la carencia.<sup>219</sup> Es en este punto dónde se presenta el segundo aspecto de la *ratio*. En la afirmación (i.2.), la razón cumple una función instrumental, al ser junto con el *officium manus* aquello que provee de lo necesario para suplir las necesidades de alimento, defensa, etc. Este aspecto instrumental de la razón aparece nuevamente en el argumento (ii), donde se afirma que, a diferencia del conocimiento instintivo de los animales, el hombre posee ciertos conocimientos comunes. Y es mediante la razón que puede aplicar dichos principios generales para el conocimiento de lo particular, necesario para la vida humana (ii.2.). De este modo, al igual que los productos del trabajo, los productos de la indagación de cada hombre pueden ser compartidos.

De este modo, podemos ver una permanente tensión en la argumentación tomista entre, por un lado, un aspecto de la naturaleza plena del hombre, la que se describe en el punto (b.1.), que participa de la *ratio divina* y que posee un conocimiento general de principios universales. Y, por otro, un aspecto de su naturaleza vinculada a las limitaciones materiales del cuerpo y las circunstancias que requiere de una racionalidad no dirigida a las verdades universales o al conocimiento de Dios como su fin último, sino dedicada a la satisfacción de las necesidades inmediatas de la vida del hombre y al conocimiento de lo particular. Este segundo aspecto de la *ratio* humana se encuentra directamente vinculado con la condición de *necessitas naturalis* del hombre. Pues bien, lo que Tomás está haciendo, a través de este movimiento argumentativo, es nada menos que inaugurar el discurso tendiente a fundamentar el carácter natural del orden político en una racionalidad que, siendo

---

<sup>219</sup> El hombre definido en función de cierta *necessitas naturalis* tiene como fuente posiblemente a Avicena, *De anima* V, 1, más que a la *Política* de Aristóteles. Cf. Eschman, *Ibid.*, p. 4, n. 3.

mayor, depende de la descripción de una racionalidad menor. En efecto, el primer aspecto de la *ratio* se anticipa en (a. 2). Sin embargo, siendo la primera más noble en sus fines y en su estrecha vinculación con la *ratio* divina -el aspecto de la *ratio* a la que alude en (b.1.)- no es suficiente, porque requiere del aspecto instrumental para asegurar fines más inmediatos y mundanos.

Como la *ratio* descrita en los pasajes (ii.2.) y (iii.2.), el habla o *locutio* cumple una función instrumental. Mientras los animales expresan mediante distintos sonidos sus pasiones, el hombre puede expresar sus pensamientos mediante el habla, lo que lo hace más comunicativo que otros animales gregarios, como la grulla, la hormiga y la abeja. El contenido de los pensamientos que el hombre transmite puede ser determinado por asociación con el pasaje anterior<sup>220</sup>. El contenido de sus pensamientos se asocia a aquel conocimiento de lo particular que necesita para su vida y que debe intercambiar con otros hombres. Así como en punto (i) la comunidad humana se presenta como necesaria para que cada hombre adquiriera lo necesario para su vida por medio del intercambio de los productos de su trabajo, en el punto (ii) se expresa la necesidad de producir conocimientos particulares que encuentran en el habla (*locutio*) el medio propicio para el intercambio (punto iii). Vemos así que, en el *DR*, se afirma que es el habla lo que le permite al hombre comunicarse aquello de lo que instintivamente no tiene conocimiento.<sup>221</sup>

Pues bien, en el caso de la *Política* Aristóteles, recordemos que, junto con la afirmación acerca del hombre como *physei zōon politikón*, se afirma también que el hombre es el único animal que posee *lógos*.<sup>222</sup> El fundamento de la afirmación “el hombre es por naturaleza un animal político” es, para el pensador griego, el argumento que parte de la premisa teleológica “la naturaleza no hace nada en

---

<sup>220</sup> “*Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc*”, *DR*, I, 1, 55-58.

<sup>221</sup> Esta reducción del sentido del *lógos* aristotélico es confirmada por el pasaje correspondiente del comentario de Tomás a la *Política* en el que se reduce el sentido del *lógos* aristotélico a la *locutio*, voz articulada que es considerada, al igual que la *vox* en el animal, una aptitud natural.

<sup>222</sup> *Pol.*, 1253a2-10.

vano”<sup>223</sup>. Aristóteles afirma que, a diferencia del resto de los animales que poseen *phoné*, el hombre posee *lógos*. Sin embargo, como señaláramos en el capítulo 2, debemos tener en cuenta que Aristóteles, en el pasaje al que hacemos referencia, circunscribe el ámbito de lo expresado por el *lógos* a “lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto”. Esta limitación de aquello manifiesto por el *lógos* nos impide, pues, identificarlo sencillamente con el mero “lenguaje” o “habla”. Tampoco puede ser entendido como “razón” en términos amplios, pues el hombre no es considerado por Aristóteles como el único ser racional. Por el contrario, la naturaleza divina es considerada la única plenamente racional. Si el *lógos* es aquello que define lo propio y específico del ser humano, debe ser distintivo del hombre respecto tanto de las bestias, como de la divinidad. Pues bien, en el caso del hombre, *lógos* y la *aísthesis* del bien, del mal, de lo justo y de lo injusto son considerados “causa del *oikos* y de la *pólis*”<sup>224</sup>. A partir de todo esto podemos en principio identificar al *lógos* con el “conocimiento de lo justo” o como “racionalidad práctica”. Los hombres poseen *lógos* con exclusividad respecto del resto de los animales, lo que les permite expresar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto.

En síntesis, si consideramos el análisis de Tomás en relación con el de Aristóteles, veremos que el primero utiliza elementos presentes en la *Política* pero disuelve el aspecto propiamente político de los mismos.<sup>225</sup> En los pasajes que analizamos, el lugar del *lógos* es ocupado por dos características humanas: la “razón” y el “habla”. Ambos aspectos son vinculados con el carácter social y político del hombre en un sentido fundamentalmente instrumental. La razón humana permite

---

<sup>223</sup> *Pol.*, 1253a9.

<sup>224</sup> *Pol.*, 1252b14-18.

<sup>225</sup> La comprensión sesgada del texto aristotélico que analizamos anteriormente se comprueba en el pasaje pertinente del comentario a la *Política*. Dice Tomás que la diferencia entre la palabra (*sermo*) y al simple voz (*vox*), reside en que ésta es signo de tristeza, deleite y el resto de las pasiones, y esto se da en los animales porque su naturaleza es sensible, de modo que dichos placeres y dolores pueden manifestarlos mediante voces naturales. Sin embargo en el hombre la palabra sirve para manifestar “lo útil y lo nocivo; por ende se sigue que lo justo y lo injusto.” Y explica: “Pues la justicia y la injusticia consiste en que algunos se igualen o no se igualen en cuanto a las cosas útiles y nocivas”. In *Pol I*, 1. La traducción pertenece a Tomás de Aquino, Pedro de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Trad., prólogo y notas de Ana Mallea, EUNSA, 2001.

sustituir aquello de lo que carece por naturaleza el hombre, y el habla hace posible una cooperación más efectiva. En otros términos, Tomás reduce la vida en comunidad a un medio más efectivo para la supervivencia, y presenta la razón y el habla como instrumentos para alcanzar este fin.

### **La distinción tomista entre *social* y *político***

En el apartado anterior analizamos la distinción entre *ratio* y *locutio*. Ambos atributos definen la especificidad del ser humano y traducen la definición aristotélica de hombre como *zôon lógon échon*<sup>226</sup>. Del mismo modo, la definición aristotélica del hombre como *zôon politikón* se corresponde con el pasaje en el que Tomás define al hombre como “animal social y político”.

Habíamos anticipado que, así como de la *necessitas naturalis* (i, ii y iii) se afirma la necesidad de la vida social (b), de la vida en multitud se sigue la necesidad del gobierno político<sup>227</sup>. Tomás desarrolla de este modo en la *Suma Teológica* una fundamentación del orden político como resultado de un tránsito desde lo social hacia lo político. Dicho tránsito fue analizado en el capítulo anterior.<sup>228</sup> Brevemente, el tránsito se realiza a través de los siguientes pasos: en primer lugar reformula la definición aristotélica aludiendo a la naturaleza social del hombre (*homo naturaliter est animal sociale*.<sup>229</sup>). En segundo lugar, vincula la posibilidad de la sociabilidad a la existencia de los vínculos de sujeción: sin la existencia del dirigente la *vita in multitudine* no es posible. El fundamento de la politicidad radica entonces en la naturaleza social del hombre.

---

<sup>226</sup> Pol., 1253 a 7-18.

<sup>227</sup> “*Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in omnibus esse aliquid per quod multitudo regatur.*” DR, I, 1, 68-70.

<sup>228</sup> Cf. Cap. II, apartado “1.2. La relectura tomista de la formulación agustiniana: la política como dimensión connatural al hombre”.

<sup>229</sup> ST, Ia q. 96 a. 4.

En el *DR* Tomás agrega una instancia anterior a la relación sociabilidad-politicidad: un estado pre-social cuyo fundamento se encuentra en la *necessitas naturalis*. El punto de partida teórico de la argumentación es la descripción del hombre como ser carente de aquello que necesita para su vida. Es una primera instancia caracterizada por la *necessitas naturalis* el fundamento de la segunda instancia tipificada en términos de *vita in multitudine* o *vita in societate multorum* con la que se vincula el carácter social del hombre. Es a su vez esta segunda instancia la que sirve de fundamento teórico de una tercera instancia, la afirmación de la necesidad de la existencia de los vínculos de sujeción, la existencia de un dirigente, aquello a lo que se reduce la politicidad en el planteo del *De regno*. Claramente la distinción entre estas instancias no pretende ser histórica, sino teórico-causal. De dicha distinción teórica es posible establecer prioridades entre aquello que constituye los términos de la argumentación. Tomás otorga prioridad a la *vita in multitudine*, pues es por razón de la cual se instituye la segunda instancia -del mismo modo que la *necessitas naturalis* opera como fundamento de la *vita in multitudine* y por eso afirmamos que es ontológicamente prioritaria-. Siendo consistentes con el análisis de ambos textos<sup>230</sup>, podemos afirmar que en la definición tomista efectivamente es posible distinguir los dos atributos: la sociabilidad identificada con la *vita in multitudine* y la politicidad con la necesidad del *dirigens*.<sup>231</sup> La concepción naturalista del vínculo de dominio es subsidiaria de la tesis que afirma el carácter naturalmente social del hombre. Si el hombre no fuese social, la politicidad -esto es, la necesidad de alguien que lo dirigiera a un fin-, no existiría. La distinción que establece Tomás entre los atributos de sociabilidad y politicidad le permite afirmar un tránsito entre un estado de sociabilidad y la necesidad de la existencia del gobierno de los hombres. De este modo, el carácter político del hombre, que consiste en la necesidad del gobierno, es natural por transitividad. La existencia de un dirigente es algo propio de la naturaleza humana porque es el resultado de un proceso natural, que tiene su origen en las necesidades naturales del hombre. Así, el peso de la argumentación a favor de

---

<sup>230</sup> Del pasaje analizado del *DR* I, 1, 3-100 y de la *ST.*, la q. 96 a. 4.

<sup>231</sup> Sobre la disputa en torno a la distinción o indistinción en el planteo tomista de los atributos *socialis* y *politicum* cf. Tursi, A. "El hombre, un animal social y político" en *Deus Mortalis*, n° 4, 2005.

la necesidad del dirigente se traslada al ser social y político del hombre. A su vez, la característica de social tiene su fundamento en una condición anterior, que es la condición del hombre definido como ser necesitado, carente, incompleto.

Aristóteles, en la *Política*, afirma que el hombre es más político que el resto de los animales, pero lo político en el hombre se define como una perfección. Tomás reconstruye su camino hacia la politicidad a partir de la descripción de un primer estadio de sociabilidad tipificado en función de las falencias. A partir de éstas, Tomás se desliza hacia el ámbito político. En Aristóteles, en cambio, son una serie de perfecciones las que, actualizándose, llevan a la constitución de la *pólis*, perfección última. También en el planteo aristotélico hay un lugar para las necesidades del hombre, pero no son estas necesidades las que lo distinguen del resto de los animales. La *pólis*, comunidad política por excelencia, tiene su origen en las urgencias del vivir, surge en el intento de satisfacer necesidades para la supervivencia, pero existe para el vivir bien. La vida buena constituye lo propiamente político del planteo aristotélico y se diferencia cualitativamente de la satisfacción de necesidades. Lo que motiva la constitución de las comunidades originarias es la búsqueda de la autosuficiencia. Pero es en la *pólis* completamente autárquica donde las relaciones políticas alcanzan su perfección. En Tomás, la argumentación se estructura a partir de una cadena de falencias y necesidades.

### **Es necesario al hombre la vida en la *civitas* o *provincia***

Con una determinación más precisa de aquello que Tomás entiende por naturaleza en el marco de su pensamiento político, podemos volver entonces a la argumentación del *DR* que nos propusimos analizar en detalle. Nos corresponde ahora detenernos en el punto (c) de dicha argumentación, aquél que trataba de un modo particular de la *multitudo*: la *civitas*. Como hemos visto, los argumentos expuestos concluyen en que es propio del hombre la vida en *multitudo*. Tomás se extiende ahora sobre el tipo de vida en multitud que conviene a los hombres.

(c) *Ahora bien, como al hombre atañe vivir en multitud, porque no se basta a sí mismo de lo necesario para la vida si permaneciera solitario, conviene que tanto sea más perfecta la sociedad de la multitud, cuanto más suficiente sea por sí para lograr lo necesario para la vida. Se da cierta suficiencia de vida en una familia de una casa, a saber, lo que hace a los actos naturales de nutrición, generación de la prole y otros por el estilo; en un villorio, lo que compete a un único oficio; y en la ciudad, que es la comunidad perfecta, lo que hace a todo lo necesario para la vida; pero más aun en la confederación, por la necesidad de lucha y auxilio mutuo contra los enemigos.*<sup>232</sup>

Efectivamente las tres características que describen la condición humana pre-social operan como fundamento de la sociabilidad, y ésta última, como fundamento de la politicidad entendida como la existencia de vínculos de subordinación. Luego de justificar el carácter natural de la sociabilidad humana en función de la incapacidad del hombre para bastarse a sí mismo en lo necesario para la vida, Tomás describe las sucesivas formas de comunidades que tienen por función la satisfacción de tales necesidades. Puesto que hay una vinculación entre la vida en *multitudo* y la satisfacción de las necesidades, define el grado de perfección de la comunidad en función del grado de satisfacción de lo necesario para la vida. La capacidad para satisfacer necesidades es el criterio que determina la mayor o menor perfección de una comunidad. En estos términos, la casa familiar ofrece cierto grado de *sufficientia vitae*, asociado a los actos naturales de nutrición y generación de la prole. A la *societas* del *domus* le sigue el *vicus*, que ofrece cierto grado de suficiencia en relación a un mismo oficio. Finalmente, en la *civitas*, se obtiene todo lo necesario para la

---

<sup>232</sup> “*Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et generande prolis et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae. ed adhuc magis in provincia una, propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.*” DR, I, 1, 154-167.



suficiencia de vida, por esto es llamada *communitas perfecta*. Tomás se apropia, así, de la sucesión de comunidades que en el texto aristotélico<sup>233</sup> describen la conformación de la *pólis*. Sin embargo detrás de esta continuidad aparente, se presentan diferencias cualitativas.

En primer lugar, como hemos establecido en el capítulo anterior, en la *Política* de Aristóteles es posible distinguir dos perspectivas para el análisis de la *pólis*. Una histórico-genética, que describe el surgimiento de la *pólis* a partir de las comunidades originarias. La otra, lógico-ontológica, determina la prioridad por naturaleza de la *pólis* en la medida en que en ella se concreta el ideal de la “vida buena”. Desde el punto de vista de la primera, puede afirmarse que la *pólis* viene a la existencia “por las urgencias de la vida” que van determinando comunidades sucesivas de mayor complejidad hasta llegar a la comunidad perfecta y autárquica que es la *pólis*. Considerando la segunda perspectiva, podemos decir en cambio que, cuando Aristóteles afirma que la *pólis* existe por naturaleza, lo que hace es dar cuenta del fin propio y exclusivo de la comunidad política respecto del resto de las comunidades. La prioridad del segundo aspecto sobre el primero se refuerza con la afirmación de que la *pólis* es “anterior a la casa y a cada uno de nosotros”<sup>234</sup>. La *pólis* es la comunidad suprema y a la vez comprensiva. Estos dos aspectos la caracterizan. Abarca los fines de las otras comunidades, pero no se reduce a ser la suma de las comunidades que abarca. La *pólis* existe para la vida buena, y su naturaleza actual se desvincula de su origen “histórico-genético” y de las necesidades materiales para determinarse por las prácticas de los ciudadanos libres.

---

<sup>233</sup> *Pol.*, 1252 b 9-30.

<sup>234</sup> *Pol.*, 1253 a 19. “desde el momento en que las relaciones conyugales, las sujeciones despóticas, las uniones domésticas y las agrupaciones aldeanas pasan a conformar *pólis*, ni bien estas diversas modalidades de comunidad pasan a ser englobadas en un todo político, las mismas ven reconfigurado su estatuto ontológico, pasan a ser afecciones de una sustancia que las totaliza, se vuelven partes de una naturaleza que, a pesar de haber sobrevenido en último lugar según el orden de la génesis, se convierte en el momento fundamental, soporte primero y anterior desde el punto de vista conceptual.” Cf. Livov, Gabriel, “Aristóteles Unitario. Impugnación metafísica y política del federalismo” en *Deus Mortalis*, n° 6, 2007, p. 125.

En el *DR*, en cambio, encontramos un claro predominio del primer tipo de análisis: el que describe la conformación del orden político a partir de su génesis. Tomás parece identificar el aspecto primero por génesis con el prioritario por naturaleza. El fuerte peso ontológico que en el caso del tratado aristotélico estaba puesto en la prioridad de la *pólis* por naturaleza, se desplaza en el tratado de Tomás hacia la descripción genética. De este modo, todo el peso de la fundamentación recae en la sucesión de comunidades originarias, y el fundamento del orden político y la existencia del dirigente queda fuertemente anclado en el proceso genético de su desarrollo. Así, ante la ausencia del análisis “por naturaleza”, se produce una suerte de desplazamiento del fundamento ontológico hacia el proceso de génesis del orden político, y, como consecuencia, el aspecto prioritario es identificado con este último. El sentido que tal descripción tenía en el tratado aristotélico se ve necesariamente modificado. El fundamento del orden político y la existencia del dirigente queda fuertemente anclado en el proceso genético de su desarrollo. Tomás no reconoce los dos aspectos señalados por Aristóteles, el ser comprensivo y supremo, como aspectos diferenciados de la *pólis*, sino que entiende que el orden político es el supremo o más perfecto *porque* es el más completo.<sup>235</sup>

Así leemos el siguiente pasaje del comentario de Tomás a la *Política*, coincidente con la formulación del *DR* en relación al criterio para establecer la perfección de una comunidad:

---

<sup>235</sup> En el comentario de Tomás se percibe con claridad la indistinción de ambos aspectos. Tomás lejos de reconocer dos atributos distintos, el ser *principalis* y *circumplectens*, identifica el segundo como explicativo del primero: la comunidad principal es aquella que abarca a más comunidades. “*Quae autem communitas sit maxime principalis, manifestat per hoc quod addit. Et omnes alias circumplectens. Est enim communitas quoddam totum: in omnibus autem totis, talis ordo invenitur quod illud totum quod in se includit aliud totum principalius est.*” *In Pol.* LI, lec. 1.

*Qué comunidad sea superlativamente principal lo manifiesta por lo que añade: “y que a todas abarca”. En efecto, la comunidad es un todo; en los todos se encuentra un orden tal que el todo que incluye en sí otro todo es el principal.*<sup>236</sup>

De este modo, Tomás resalta un criterio cuantitativo por sobre un criterio cualitativo. La dicotomía -bien diferenciada en el pensamiento de Aristóteles- entre un ámbito prepolítico dominado por la necesidad (*xreía*), en el que los vínculos se establecen no por elección sino por un impulso natural, y el ámbito político que se caracteriza por ser el ámbito de la mayor libertad, se diluye en el planteo de Tomás de Aquino. Éste demuestra el carácter necesario de la existencia de un dirigente que conduzca a los hombres a su fin colocando esa necesidad como culminación de la cadena genética de comunidades prepolíticas. Y agrega que esa necesidad es propia de la naturaleza humana. En la argumentación tomista, lejos de marcarse una dicotomía entre las comunidades que tienen por fin satisfacer necesidades y la comunidad política *stricto sensu*, se establece una relación causal entre las primeras y la última. Como consecuencia de este cambio de perspectiva, Tomás fundamenta la aparición del orden político en el orden económico.<sup>237</sup>

Varios pasajes atestiguan este cambio de perspectiva. El *vicus*, por ejemplo, como paralelo de la aldea, cumple un rol funcional a la interpretación que propone Tomás. En el comentario a la *Política*, el pensador medieval establece un paralelo

---

<sup>236</sup> “*Quae autem communitas sit maxime principalis, manifestat per hoc quod addit. Et omnes alias circumplectens. Est enim communitas quoddam totum: in omnibus autem totis, talis ordo invenitur quod illud totum quod in se includit aliud totum principalius est*”. In *Pol.* LI, lec.1.

<sup>237</sup> “La comunidad que es la ciudad es algo natural (...) la primera (razón) dice que el fin de las realidades naturales es la naturaleza misma. La ciudad es el fin de las comunidades vistas, de las que demostró que son naturales, luego la ciudad también lo es.” “*quod communitas civitatis est naturalis.(...) Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis praedictarum communitatum, de quibus ostensum est quod sunt naturales: ergo et civitas est naturalis.*” In *Pol.* L.I, Lec.1. En este pasaje del comentario Tomás parece aplicar el principio de transitividad, según el cual la explicación de que la comunidad política existe por naturaleza reside en el hecho de estar formada por entidades que son naturales. A su vez estas comunidades (la casa y la aldea) se dicen naturales por surgir de impulsos naturales como la preservación de la vida y la multiplicación de la prole.

extremadamente literal entre las comunidades prepolíticas presentadas por Aristóteles y ciertas formas de asociación existentes en su época. Define al *vicus* como una comunidad que satisface aquello relativo a un oficio, de modo que la *civitas* se presenta como perfecta porque reúne lo que en las otras *societates* se encuentra diferenciado como resultado de una división del trabajo y la comercialización. El pasaje paralelo del comentario de Tomás a la *Política* determina el modo en que éste concibe la perfección de una comunidad:

*Dice que la comunidad (la ciudad) es una comunidad perfecta y lo prueba, dado que si la comunidad de todos los hombres ha de ordenarse a lo necesario para vivir, la comunidad perfecta será la que se ordene a que el hombre posea con suficiencia lo necesario para vivir. Tal comunidad es la ciudad.*<sup>238</sup>

La *autarkía*, aspecto distintivo de la *pólis*, es reemplazada en el planteo tomista por la noción de *sufficiencia vitae*.<sup>239</sup> La búsqueda de la *sufficiencia vitae* es la causa que explica a los ojos de Tomás que la ciudad se componga de vecindarios en los que se desarrollen oficios diversos:

*Compete a la noción de ciudad que en ella se encuentre todo lo que baste a la vida humana, como sucede. Esta es la razón por la que se compone de muchos*

---

<sup>238</sup> “*quod civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis*”. In *Pol.* LI. 1.

<sup>239</sup> “la segunda razón (que explica el carácter natural de la *civitas*) dice que lo óptimo en cada uno es el fin y en razón de lo cual algo se realiza. Tener suficiencia es óptimo, por tanto tiene razón de fin. Como la ciudad es una comunidad que posee por sí suficiencia de vida, es el fin de las otras comunidades.” “*Secundam rationem (...) Illud quod est optimum in unoquoque, est finis, et cuius gratia aliquid fit: sed habere sufficientiam est optimum: ergo habet rationem finis. Et sic, cum civitas sit communitas habens per se sufficientiam vitae, ipsa est finis praemissarum communitatum*.” In *Pol.* LI, lec.1.

*vecindarios (vicis). En unos se ejerce el arte fabril, en otro el arte textil y así en los demás. De lo cual se desprende que la ciudad es una comunidad perfecta.*<sup>240</sup>

Si la explicación última del origen del *regnum* se vincula con la satisfacción de necesidades, qué más representativo de este proceso que una *societas* que se define exclusivamente por la producción y el intercambio de bienes, esto es, una comunidad comercial y económica. La teleología de la naturaleza, que en Aristóteles está determinada por la adecuación de los medios a los fines, es reinterpretada por Tomás en términos del principio de división del trabajo.<sup>241</sup>

Otro elemento que se observa en el comentario, sobre el cual Tomás se extiende y que no forma parte del tratado aristotélico, es la idea de que es la causa natural de la propagación de la especie la explicación de la conformación del *vicus*, y del proceso que va de la casa a la ciudad.

*Dice pues que la vecindad de casas que constituye el vecindario parece algo muy natural, pues nada hay más natural que la propagación de la especie de uno a muchos en los animales, y esto es lo que hace la vecindad de casas.*<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> “*Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta.*” In *Pol. I.*, 1. Eschmann confirma que Tomás esta pensando en las calles o barrios de las ciudades medievales, diferenciadas por la práctica de diversos oficios: “Modern towns still preserve the memory of this mediaeval arrangement in street names such as Shoemaker Row, Cordwainer street, Butter Row, etc.” Cf. Eschmann, *op. cit.*, p. 9 n. 22.

<sup>241</sup> “*Natura autem sic non facit ut unum ordinet ad diversa officia; sed unum deputat ad unum officium.*” In *Pol. II*, lec.1.

<sup>242</sup> “*Dicit ergo primo, quod vicinia domorum, quae est vicus, maxime videtur esse secundum naturam. Nihil enim est magis naturale quam propagatio multorum ex uno in animalibus; et hoc facit viciniam domorum.*” In *Pol. I*, 1.

Tomás debilita la distinción específica entre las diversas comunidades, poniendo el acento en un aspecto cuantitativo explícitamente negado por Aristóteles como causa de tal distinción. En varias oportunidades establece como causa explicativa del carácter natural de la aldea la *multiplicatio prolis*.<sup>243</sup>

Tomás define como causa de la formación de la aldea, la multiplicación de la prole, fenómeno surgido de un impulso no exclusivo de la especie humana. Esto da cuenta de la presencia de un criterio cuantitativo según el cual es fundamentalmente una cuestión de tamaño lo que diferencia una casa de una aldea. Parece haber un proceso continuo que comienza en la casa y culmina en la *civitas*, cuya diferencia no es de especie sino de cantidad. El criterio potencialmente ilimitado de la búsqueda de la *sufficiencia vitae* admite la posibilidad de que el proceso de realización de la comunidad perfecta no se detenga con la *civitas*. La ausencia en la argumentación tomista del aspecto prioritario de la comunidad política coincide con la ausencia en la formulación de un fin propio de la comunidad política. Queda abierta así en la argumentación tomista la posibilidad de postular nuevas comunidades. Luego de afirmar que la *civitas* es la *communitas* perfecta, Tomás propone la posibilidad de otras comunidades más amplias que la *civitas*, y por lo tanto –aplicando un criterio cuantitativo– más perfectas.<sup>244</sup> Mientras que, para Aristóteles, la *pólis* es *téleios*, el planteo tomista pone en evidencia la ausencia de un *télos* propio de la *civitas*. Así, Tomás puede proponer, por ejemplo, la *provincia* como comunidad más perfecta por satisfacer la necesidad de defensa frente al peligro externo.

(...) conviene que tanto sea más perfecta la sociedad de la multitud, cuanto más suficiente sea por sí para lograr lo necesario para la vida. Se da cierta

---

<sup>243</sup> Otro pasaje además del citado es el siguiente: “Unde cum multiplicatio prolis sit naturalis, sequitur quod communitas vici sit naturalis.” In. *Pol.*, I, 1.

<sup>244</sup> “sed adhuc magis in provincia una, propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex sed paterfamilias dicitur, habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges patres populorum nominantur.” *DR.* I, 1. 154-170.

*suficiencia de vida en una familia de una casa, [...] en un villorio, [...] y en la ciudad, que es la comunidad perfecta, lo que hace a todo lo necesario para la vida; pero más aun en la confederación<sup>245</sup>, por la necesidad de lucha y auxilio mutuo contra los enemigos.<sup>246</sup>*

Para Aristóteles, la finalidad del orden político, la *pólis*, no es únicamente biológica, sino fundamentalmente moral. La defensa común y la autarquía económica no son los fines del Estado. Si bien la *pólis* llega a su existencia orientada por una necesidad biológica, su esencia reside en un fin moral. Es la *pólis* la única comunidad que asegura un ideal de vida perfecta, identificándose ésta con una vida en el ejercicio de las virtudes en el marco de la justicia. La anterioridad de la *pólis* en el planteo aristotélico explica porqué los hombres “no se reunieron en comunidad meramente para vivir sino sobre todo para vivir bien –pues de otro modo sería posible también una ciudad-Estado de esclavos y de animales (pero en cambio no es posible, porque no participan de la felicidad ni de la vida de acuerdo con la elección)–, y tampoco [se reunieron] para una alianza de guerra, para no sufrir injusticia a manos de nadie, ni tampoco lo hicieron por los intercambios ni por la utilidad que pueden extraer unos de otros (...)”.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> El origen de la palabra *provincia* se vincula con las instituciones del imperio Romano. Eschmann ofrece algunos pasajes de Isidoro *Etimologiae* y del *Decretum* de Graciano en el que se la describe como una reunión de múltiples ciudades bajo un mismo gobierno. Cf. Eschmann *Ibid.*, p. 10.

<sup>246</sup> “*Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.*” DR, LI, cap. 1, 155-167.

<sup>247</sup> Pol. 1280 a 30-35.

## 2. Algunos elementos de la teoría de la monarquía

### Unidad y bien común. El gobierno del monarca

Como anunciáramos al comienzo de este capítulo, la definición del *rex*<sup>248</sup> involucra una serie de conceptos que son explicitados lo largo de la argumentación tomista. Hemos analizado la fundamentación teórica de la existencia del *dirigens* (a), y del origen de la comunidad, *multitudo* (b) y de la comunidad política en particular, *civitas* o *provincia* (c). Analizaremos a continuación los últimos dos elementos de la definición: el gobierno de uno hacia el bien común.

En los apartados anteriores analizamos el profundo cambio en la explicación tomista del *origo regni*. Más allá de un vocabulario y la presencia de fórmulas que se asemejan a la fundamentación teleológica aristotélica, el tratado *De regno* ofrece una teoría más centrada en los orígenes que en los fines del orden político. El cambio de perspectiva señala que estamos ante la presencia de una teoría en apariencia aristotélica, pero cuya fundamentación responde a una lógica distinta de la teleológica que recorre la *Política*. La pérdida de la dinámica teleológica en la explicación del *origo regni* es consecuencia de la sustracción del *télos* de la comunidad política. Analicemos más en detalle este punto.

Desde las primeras líneas del tratado Tomás presenta la necesidad del dirigente para conducir al hombre a su fin propio. Sin embargo, afirma que si fuera propio del hombre la vida solitaria, su razón cumpliría dicha función directriz. Ejemplos de este tipo de vida los encontramos en el comentario a la *Política*. Tomás ofrece una explicación de un pasaje del texto aristotélico que resulta esclarecedora de su propia concepción de lo político. Al afirmar que el hombre es un animal político por naturaleza, para reforzar el carácter esencial de la politicidad humana Aristóteles señala: “quien por naturaleza y no por azar no es político, o bien es inferior o bien

---

<sup>248</sup> “*Ex dictis igitur patet quod rex est qui unus multitudinem civitatis vel provincie et propter bonum commune regit.*” *DR I*, 1. 173-175.



superior a un ser humano”.<sup>249</sup> A la luz de otros pasajes y en el contexto del pensamiento aristotélico entendemos que Aristóteles está definiendo la especificidad política del ser humano recortando el ámbito político de la esfera de la mera naturaleza, y de la esfera de la divinidad. Ambas se caracterizan por la inexorabilidad, condición esencialmente ajena a la esfera ética y política del hombre cuya voluntad se define como libre. La interpretación tomista del pasaje citado identifica a aquel que no es político por ser “superior a un ser humano” con un hombre “de naturaleza más perfecta”, un hombre que puede “bastarse por sí mismo”<sup>250</sup>. Encuentra ejemplos históricos de este tipo de naturaleza superior en San Juan Bautista y San Antonio el Eremita, quienes podían bastarse en la existencia llevando una vida solitaria. Estos hombres excelentes podían conducirse a sí mismos hacia el fin de su naturaleza, demostrando la capacidad de la naturaleza racional de tender por sus medios al fin. Esta explicación del pasaje aristotélico en combinación con los pasajes analizados del *DR* nos permiten afirmar dos cuestiones: por un lado, que el fin del hombre no es un fin político, si así lo fuera no podría alcanzarlo “en solitario”. Por otro lado, confirmamos que el ser humano no puede, salvo en caso de ciertos hombres excepcionales, llevar una vida solitaria porque no puede bastarse a sí mismo en lo necesario para la vida. La necesidad del gobierno del hombre es consecuencia de la necesidad de la vida *in multitudine*:

*Entonces, si es natural al hombre vivir en sociedad de muchos, es necesario que entre todos haya algo por lo que la multitud se rija. En efecto, sobresaliendo muchos hombres y previéndose cada uno aquello que es para él apto, la multitud se dispersaría en diversos grupos a no ser que existiese, ciertamente, algo que tenga el cuidado de lo que compete al bien de la multitud. (...)Y ello sucede*

---

<sup>249</sup> *Pol.* 1253 a 4-5.

<sup>250</sup> “*Sed si aliquis homo habet quod non sit civilis propter naturam, necesse est quod vel sit pravus, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae; aut est melior quam homo, in quantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate; sicut fuit in Ioanne Baptista, et beato Antonio heremita.*” *In Pol.* I, 1.

*razonablemente. En efecto, no es lo mismo lo que es propio y lo que es común; pues según lo propio los hombres difieren, más según lo común se unen.*<sup>251</sup>

El “bien de la multitud” o “bien común” aparece en estos pasajes como el fin al que tiende el gobernante. Sin embargo, a lo largo de la argumentación Tomás no se expresa acerca de dicho fin, no lo define ni ofrece elementos para determinar en qué consiste. Podemos, en principio, determinarlo por oposición respecto del bien propio. Como mostramos a lo largo del capítulo, la noción de *necessitas naturalis* como origen y fundamento de la vida social está tipificada y extensamente determinada en la argumentación tomista. El bien propio del hombre es aquello que es “bueno para sí”. Siguiendo la lógica de la argumentación tomista: cada hombre en la búsqueda de la *sufficientia vitae*, persigue aquello que es bueno para sí mismo. Entre las cosas que el hombre necesita para su vida se halla la vida en *multitudo*. Sin embargo la combinación de la multitud de hombres, y el hecho de que cada uno persiga aquello bueno para sí, genera una condición de potencial conflicto. Podemos distinguir dos finalidades distintas, por un lado, el fin racional al que el hombre está dirigido y que alcanzaría si pudiera bastarse a sí mismo, por otro lado la *sufficientia vitae* como fin secundario o fin instrumental, consecuencia de que el hombre no puede bastarse a sí mismo. La vida social cumple la función de medio en ésta última cadena de causalidad, a la que se suma la existencia del dirigente como aquel que conserva la unidad de dicha multitud. Como el origen de orden político se encuentra en la reunión de una multiplicidad de hombres que persiguen un mismo fin, la suficiencia de vida, y dicho fin es particular, es necesario que la unidad de esa multiplicidad sea impuesta externamente, a través de la existencia de un gobierno.

---

<sup>251</sup> “*Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, (...) Hoc autem rationabiliter accidit. Non enim idem est quod proprium et quod commune est; secundum propria quidem differunt, secundum commune uniuntur.*” DR, LI, cap. 1, 69-84

*Y el bien, la salud de una multitud asociada, consiste en que se conserve la unidad de la paz; removida la cual, perece la utilidad de la vida social.*<sup>252</sup>

La ausencia de un fin propio común de la multitud reunida tiene como consecuencia la necesidad de la imposición de un gobierno que imponga la unidad. La multiplicidad de hombres y el “uso diverso de su racionalidad”<sup>253</sup> exige la existencia de un gobernante, ya que, persiguiendo cada uno lo que es bueno para sí, la multitud se dispersaría, por eso es necesaria la existencia de algo que tenga por fin el cuidado del bien de la multitud. El fin de la multitud reunida es la paz, opuesta a la discordia que podría surgir de la reunión de las voluntades particulares persiguiendo su fin propio.

La ausencia en la argumentación de la tipificación de un fin positivo de la vida en multitud se explica porque no opera como fin en sí mismo. El origen de la vida en multitud es, en última instancia, la atomizada búsqueda de la autosuficiencia. El fundamento de la vida en multitud en la búsqueda de la *sufficiens vitae*, en el deseo de superar la *necessitas naturalis*, transfiere su atomicidad a toda posible forma de concebir la vida en común. Dicha atomicidad se refleja en la cuantificación del criterio para la sucesión de comunidades. La comunidad y su fin propio se constituyen por la agregación de individuos y sus fines particulares respectivamente. La posibilidad de que, ante la ausencia de un elemento externo de cohesión, la multitud reunida se disperse es reflejo del movimiento atomizado de sus partes componentes. Sin la cohesión lograda sólo externamente por un gobernante, no logra permanecer porque carece de un *télos* propio. La noción de agregación cuantitativa es la lógica que fundamenta tanto la posibilidad del acrecentamiento ilimitado de la comunidad política “hacia el exterior” —en sucesivas comunidades, como la *provincia*—, como la explicación de la conformación “hacia el interior” de la comunidad, como agregación

---

<sup>252</sup> “*Bonum autem et salus consociate multitudinis est ut eius unitas conservetur, que dicitur pax; qua remota socialis vitae perit utilitas,*” DR, LI, cap. 2, 9-13.

<sup>253</sup> Cf. Bertelloni, F., “El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV” en *Seminarios de Filosofía*, 10, 1997, p. 118.

de individuos. La presencia de la terminología teleológica aristotélica no debe confundirnos, en la definición del hombre como ente que opera de acuerdo a fines Tomás realiza un desplazamiento desde cierta externalidad teleológica hacia una causa de índole distinta. Dicho desplazamiento se percibe con claridad si comparamos el uso que hace a lo largo del tratado de la metáfora del navío. En las primeras líneas del capítulo primero, para explicar la necesidad de la existencia de un dirigente en todo aquello que se conduce hacia un fin señala Tomás:

*En todo lo que se ordena a un fin, en tanto avanza por diversos caminos, se necesita algún dirigente por el que directamente alcance el fin correspondiente. En efecto, una nave que recibiera el impulso de diferentes vientos hacia lugares diferentes, no alcanzaría el fin previsto, si no es dirigida hacia el puerto por la habilidad del capitán.*<sup>254</sup>

El contexto de la cita permite identificar de manera inmediata las figuras a las que refiere la metáfora: la nave es el hombre que necesita de la dirección del gobernante, el capitán, para alcanzar su fin propio, el puerto. Sin embargo la ambigüedad respecto del fin al que el hombre debe ser conducido comienza a ser explicitada sutilmente con variaciones hechas sobre la misma imagen:

*Es propio del capitán llevar la nave, conservándola ileso contra los peligros del mar, hasta el puerto de la salvación.*<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> “In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsus in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum.” DR, I, 1, 3-10.

<sup>255</sup> “gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando illesam perducere ad portum salutis.” DR I, 2, 7.

Sutilmente Tomás agrega cierta complejidad a la imagen inicial. Además de conducir la nave al puerto *de la salvación*, debe cuidar de ella. Éste último fin, el cuidado, se identifica con lo que señalamos como medio o causa secundaria en el planteo aristotélico. Mientras que el “puerto de la salvación” es la causa primaria, es *conditio per quam*, conservar la nave ilesa es la causa secundaria, *conditio sine qua non*. Como consecuencia del desdoblamiento de los fines, se desdoblan las funciones del gobernante. Ante la presencia de funciones diversas nuestro autor considera que es apropiado que dichas funciones sean asumidas por agentes diversos:

*Uno será quien procure que la cosa se conserve en su ser, y otro que alcance su última perfección, como resulta manifiesto del mando (gubernatio) en la misma nave, de donde se toma el nombre de gobierno. En efecto, el calafate tiene a su cuidado la restauración si algo resultare deteriorado en la nave, más el capitán tiene la tarea de que la nave llegue a puerto.<sup>256</sup>*

Este pasaje, que pertenece al tercer capítulo del libro II del *DR* introduce finalmente aquello que desde las primeras líneas operaba externamente como fin sin determinarse particularmente.

*Si el hombre no estuviera ordenado a un bien exterior, le serían suficientes los cuidados predichos; pero hay un cierto bien extrínseco al hombre, mientras vive mortalmente, a saber, la felicidad última que se espera con la visión de Dios después de la muerte (...) De aquí que el hombre cristiano (...) necesite de otro*

---

<sup>256</sup> “*Nam forte alius erit qui curam gerit ut res in suo esse conservetur, alius autem ut ad altiorem perfectionem perveniat, ut in ipsa navi, unde gubernationis nomen assumitur, manifeste apparet. Faber enim lignarius curam habet restaurandi si quid fuerit collapsum in navi, sed nauta sollicitudinem gerit ut navim perducatur ad portum.*” *DR*, II, 3, 20-27.

*cuidado, del espiritual, por el cual se dirige al puerto de la salvación eterna; y este cuidado es brindado a los fieles por los Ministros de la Iglesia de Cristo.*<sup>257</sup>

Es recién en este contexto, una vez presentado el fin último al que se ordena el hombre, que Tomás presenta el tópico de la vida virtuosa como fin al que se ordena la multitud. Sin embargo, el ideal de la vida buena no está presente en la demostración del *origo regni*, aparece como epígono, como un agregado, pero no como aquello por lo cual se conforma la comunidad política. Inmediatamente dicho fin quedará sujeto al último fin del hombre.

*Pero, porque el hombre, al vivir según la virtud, se ordena a un fin ulterior que consiste en la fruición divina y como conviene que el fin de la multitud sea el mismo que el de un solo hombre, no es el fin último de una multitud congregada vivir según la virtud, sino por la vida virtuosa alcanzar la fruición divina (...) llegar hasta aquel fin no es propio del régimen humano sino del divino.*<sup>258</sup>

A aquella distinción entre los dos fines del hombre, se sigue la formulación de la necesidad de que existan dos gobiernos distintos (el temporal y el espiritual); ahora ambos fines son colocados en la misma cadena causal. Tomás utiliza la misma

---

<sup>257</sup> “*Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum, sufficerent homini curae praedictae. Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem. (...) Unde homo Christianus, (...) indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae; haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur.*” DR, II, 3, 32-36, 38-44.

<sup>258</sup> “*Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. (...) perducere ad illum finem non est humani regiminis sed divini.*” DR II, 3, 74-80; 97-98.

estrategia argumentativa que desarrolla a lo largo del tratado; el fin que en una primera instancia había sido presentado como fin en sí mismo, pasa a ocupar el lugar de medio (instrumento) para la consecución de un fin que se presenta como último.

Señalamos la importancia en el planteo aristotélico de distinguir entre aquello que constituye el mecanismo de los medios, del fin en sí mismo. Esta distinción es la que expresamos cuando señalamos que las comunidades prepolíticas constituyen la *conditio sine qua non* de la vida política, mientras que la vida política, posible en el marco de la *pólis*, la *conditio per quam*. En la presentación tomista, lo que genera argumentación es la explicación de la conformación del orden político y de las comunidades que lo anteceden a partir de cierto carácter de indigencia del hombre y del impulso a conservar su ser. En la argumentación tomista se invierte la relación entre aquello que es condición y aquello que es fin en sí mismo: la necesidad del *dirigens* y la *vita in multitudine* cumplen la función de la *conditio sine qua non* de la *sufficientia vitae*, ahora *conditio per quam*.

### 3. Breve excursus sobre el concepto de *lex naturalis* en el tratado *De lege*

Comúnmente, el tratado *DR* suele ser presentado a la luz de los conceptos aristotélicos de la *Política*. La reiterada mención a la naturaleza como principio explicativo de ciertos vínculos en el ámbito político no constituye una excepción. Es cierto, en efecto, que Tomás alude repetidas veces al concepto de naturaleza en términos “aristotélicos”, pero detrás de esta aparente coincidencia el tratado tomista se aleja notablemente del pensamiento del Estagirita. Desde este punto de vista, por oposición al planteo aristotélico, el fundamento natural del orden político y de la vida social del hombre recae en un estado que describe las condiciones más básicas y materiales de su existencia, asociadas a una concepción de naturaleza empírica y biológica, es decir a una condición marcada por la carencia. Pero si la noción tomista de *natura*, aplicada al campo de la teoría política, no encuentra su correlato en el pensamiento político aristotélico, ¿de dónde proviene?

Pues bien, antes de poder responder esta pregunta, es necesario anticipar que una tal concepción de la naturaleza, tal como opera en la argumentación política, no puede ser comprendida sin recurrir a otro texto capital de su obra, el tratado conocido como *De Lege*.<sup>259</sup> Analicemos, pues, este tratado, en primer lugar, con la intención de esclarecer la primer instancia en la que recae la fundamentación tomista en el *DR*: la *necessitas naturalis*.

Tomás define en el *DL*<sup>260</sup> la *lex naturalis* en los siguientes términos:

*La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa pues de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y*

---

<sup>259</sup> Siguiendo la propuesta de numerosos autores quienes afirman la presencia en el pensamiento de Tomás de la concepción de ley natural, de extensa y compleja tradición en la Edad Media, nos interesa medir el alcance de la misma en el pensamiento de Tomás para luego analizar si pudo ésta ejercer su influencia a la hora de interpretar conceptos políticos aristotélicos. Cf. Lagarde, G., *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyenage*, Presses universitaires de France, Paris, 1948, vol. III, p p. 88-91. Finnis, John, *Aquinas Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Great Britain, 1998. Finnis considera que el tratamiento más importante en materia política es desarrollado especialmente en los tratados sobre la ley. Cf. Finnis, *Ibid*, p. 219. Sobre la datación de los textos tomistas, Eschmann considera que el *De lege* fue escrito con posterioridad al *De regno*, porque en el tratado de la ST concepciones paralelas pero presentadas de forma más acabada. Cf. Eschmann, *Ibid.*, p. 28.

<sup>260</sup> El tratado se divide siguiendo un criterio claro que va de aquello de mayor generalidad hacia lo de mayor especificidad. De esta manera dedica la q. 90 a la ley en general, la q.91 a las distintas clases de leyes, la q.92 a los efectos de la leyes, para a partir de la q.93 tratar específicamente cada una de las leyes: la q. 93 a la ley eterna, la q. 94 a la ley natural, la q.95 sobre la ley humana, etc. Tomás brinda una clara definición de ley en I-II q.90 a.4: "... *potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*" A partir de esta definición Tomás distinguirá cuatro tipos de ley: 1. ley eterna (*lex aeterna*); 2. ley natural (*lex naturalis*); 3. ley humana o positiva (*lex humana vel positiva*); 4. ley Divina (*lex divina*).



*semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural.*<sup>261</sup>

La ley natural es la participación de la criatura racional en la razón eterna. La ley eterna es la razón divina que gobierna el universo, en cuanto ordena todas las cosas según el fin de su naturaleza. Tomás presenta una primera determinación acerca de la ley en general caracterizándola como cierta regla y medida en un sujeto. En el hombre, es la razón la que regula y mide sus actos en función de un fin. Ahora bien, Tomás va a distinguir entre dos modos en que la ley puede hallarse en un sujeto:

*Primero, como principio activo que regula y mide; y, como el medir y regular pertenece a la razón, síguese que la ley pertenece solamente a la razón. Segundo, como principio pasivo que es regulado y medido; y así la ley está en todas las cosas que se dirigen hacia un fin en virtud de una ley, de suerte que toda inclinación nacida de esta ley puede ser llamada ley también, no por esencia, sino más bien por participación.*<sup>262</sup>

De esta manera, Tomás considera que, en sentido propio, la ley natural es exclusiva del ser racional, porque “la ley es algo propio de la razón”<sup>263</sup>. Sólo el hombre puede participar racionalmente de la ley eterna. Pero, en otro sentido, por “cierta semejanza”<sup>264</sup>, puede decirse que las criaturas irracionales también participan

---

<sup>261</sup> “*Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatural ex naturalis dicitur.*” ST, IaIIae q. 91, a. 2

<sup>262</sup> “*Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lege, non essentialiter, sed quasi participative.*” , ST, IaIIae, q. 90 a. 1

<sup>263</sup> “*nam lex est aliquid rationis*” ST, IaIIae, q.91, a. 2

<sup>264</sup> “*per similitudinem*” ST, IaIIae, q.91, a. 2

de la ley natural, no activa sino pasivamente.<sup>265</sup> A partir de esta distinción, es posible precisar una ley propia de los hombres, en tanto seres racionales, y una ley de la que también participan el resto de las criaturas. Todas las cosas se dirigen hacia un fin, el hombre se dirige hacia el fin ordenando sus actos por medio de la razón, en los animales, en cambio, este “dirigirse hacia un fin” lleva el nombre de *inclinatio*. Las criaturas irracionales no pueden ser completamente ajenas a la ley, puesto que están sujetas a la ley eterna “en cuanto son movidas por la divina providencia, pero sin percibir intelectualmente el precepto divino”<sup>266</sup>. La ley natural quedará así definida en un doble sentido: en sentido general, es propia de hombres y animales, por cuanto ninguna criatura puede sustraerse a la ley eterna que ordena su naturaleza en dirección a un fin. En sentido propio, la ley natural, en cuanto ley, sólo puede ser propia del ser humano, porque es la participación activa y racional en la ley eterna.

La tensión en relación a la posibilidad de asumir como “ley” lo que en los animales se da sin razón y bajo la forma del impulso no es, a todas luces, un problema de cuño aristotélico, sino más bien un problema que tiene un origen bien diverso y que Tomás logra resolver a través de la formulación de los dos aspectos de la participación de la ley natural.<sup>267</sup> Esta conciliación es posible gracias a la afirmación de un doble aspecto, un aspecto pasivo y un aspecto activo, del *ius naturalis*:

---

<sup>265</sup> Tomás desarrolla un poco más esta última noción de ley cuando se refiere a la “*lex fomitis*”: “la misma inclinación de la sensualidad, que es lo que llamamos “fomes”, tiene ciertamente en los demás animales razón de ley, en el sentido en que puede llamarse ley a la inclinación que sienten los animales.” *ST*, IaIIae, q. 91, a. 6.

<sup>266</sup> “*inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praecepti*” *ST*, IaIIae., q.93, a. 5

<sup>267</sup> La identificación de la concepción tomista de *ius naturale* es, con todo, compleja, porque se construye sobre la base de los textos aristotélicos, pero también a partir de la reformulación estoica de ley natural. A diferencia del planteo aristotélico que presenta la posibilidad de la existencia de una ley natural o convencional pero siempre dentro del marco de una *pólis*, la formulación del estoicismo plantea la existencia de una *civitas maxima*. El fundamento del derecho no está en la sanción del estado sino en la naturaleza, en la cual existe el principio divino de la razón (*lógos*). Con el pensamiento estoico surge la idea de un nuevo universalismo, que hace de la humanidad una comunidad de conciudadanos. Cicerón es una importante fuente para la recepción del pensamiento estoico. Una de las más grandes contribuciones de Cicerón a la filosofía fue la invención de un vocabulario filosófico latino que reaparece en los lenguajes modernos europeos. Cf. Cairns, Huntington, *Legal Philosophy*

*De dos maneras puede estar sujeta una cosa a la ley eterna: o porque participa de esa ley mediante el conocimiento de la misma, o porque participa a modo de acción o de pasión, en cuanto la recibe como principio intrínseco motor. Y de esta segunda manera están sujetas a la ley eterna las criaturas irracionales, como ya dijimos.*<sup>268</sup>

Ahora bien, cabe preguntar si la participación de la ley natural en el hombre es plenamente racional, es decir, si en el hombre la ley natural se da siempre como una participación de la razón o si existe algún aspecto en que su comportamiento se asemeje al de los animales, participando pasivamente de los dictámenes de la ley eterna. A esto parece responder Tomás a continuación del pasaje citado:

*(...) la naturaleza racional, además de lo común con las otras criaturas, tiene algo peculiar por su carácter de racional; por eso se encuentra sometida a la ley de ambas maneras: tiene en cierto modo conocimiento de esa ley eterna y,*

---

*from Plato to Hegel*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1949, p.133. Cicerón traducirá como *ius o lex naturae* a denominando por la stoa φυσικόν δίκαιον, mientras que aquello que es νομικόν δίκαιον será traducido como *ius civile*. En relación al importante término οἰκείωσις, Cicerón lo traduce al latín por *conciliatio* y *commendatio*. Afirma Cicerón que “desde el momento en que el animal ha nacido (ya que a partir de aquí se ha de comenzar), se siente atraído hacia sí mismo (*ipsum sibi conciliari*) y es conducido a la conservación de sí (*commendari ad se conservandum*) y de su constitución (*suum statum*), y a inclinarse hacia las cosas que convienen a la conservación de su constitución y, en cambio, apartarse de su destrucción y de lo que parezca conducirlo a ella.” Cf. Juliá, V., Boeri, M., Corso, L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, EUDEBA, 1998, p. 271. La exposición ciceroniana de la οἰκείωσις expone cómo la conciencia moral tiene su raíz en las inclinaciones naturales, dado que de estas inclinaciones que la naturaleza ha impuesto en el hombre, el conocimiento y el amor de sí. En el tratado *DL*, Tomás opera pues una síntesis entre concepciones aristotélicas presentes en la *Ética Nicomaquea* y toda la extensa tradición de ley natural que tiene en el siglo XII un resurgimiento fundamental. La presencia de la *Ética Nicomaquea* en el *DL* es evidente, el tratado aristotélico es citado cuarenta y cuatro veces. Pero también hay que señalar la presencia de otras voces en lo que respecta a la formulación de la ley natural.

<sup>268</sup> “...duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet: uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motive. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irracionales creaturae ut dictum est.” *ST*, IaIIae, q. 93, a.3

además, lleva grabada en su misma naturaleza cierta inclinación hacia aquello que la ley eterna ordena.<sup>269</sup>

La distinción entre un modo pasivo y otro activo de participación de la ley natural no es una distinción menor. Permite que el mismo impulso, que ordena las acciones con vistas a un fin, se manifieste sólo pasivamente en los animales, mientras que en los hombres se manifieste a su vez como impulso garantizando la pertenencia de ciertos preceptos a la ley natural. Esta concepción de ley natural pretende ser una conciliación de aspectos diversos y contradictorios presentados por la tradición<sup>270</sup>,

---

<sup>269</sup> “Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae” ST, IaIIae, q. 93, a. 3

<sup>270</sup> Tomás intenta conciliar lo que parece contradictorio al reunir las diversas definiciones de ley natural propuestas por la tradición. En los juristas encontramos distintas consideraciones de la distinción entre *ius naturale*, *ius gentium* e *ius civile*. La dicotomía entre *ius civile* y *ius gentium*, interesaba por su utilidad en función de la extensión de ciudadanía a todos los habitantes del imperio romano por la *constitutio Antoniana* de 212. La fuente de estas apreciaciones de *ius naturale* y *ius gentium* ha sido tema de disputa: “The Roman jurists to whom theory meant little and practical results meant everything cannot have looked upon natural law as an order of higher or even equal status. They did not deny its existence and credited it with the absence of slavery in prehistoric times. But within the framework of their actual system they must have thought of natural law as inferior rather than superior to the law in force” Cf. Levy, E., “Natural law in roman thought”, cf. Johnston, D., “The Jurists”, en *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. Rowe, C. y Schofield, M., Cambridge University Press, 2000, p. 621. Es generalmente aceptado que la definición de *ius gentium* que hace referencia a lo que los hombres tienen en común, es de origen estoico. Pero la distinción entre *ius gentium* y *ius naturale* no es estoica, como tampoco la definición del *ius naturale* como el gobierno de todas las cosas vivas, cuando para los estoicos el *ius* está delimitado a los seres racionales. El hombre es parte de un todo entendido como naturaleza común o universal (κοινή φύσις). Esta naturaleza cósmica funciona como estándar normativo supremo: “Los estoicos infieren conclusiones normativas en su descripción de los estadios iniciales en la vida del ser humano: lo que los animales recién nacidos hacen de modo automático, son cosas que *deben hacer*” Cf. Juliá, V., Boeri, M., Corso, L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, EUDEBA, 1998, p. 50. Es por esto que la οἰκείωσις es fundamento de la ley. Es decir, el impulso que determina la οἰκείωσις expresa un estado de cosas, *de hecho*, se identifica con un estado *de derecho*. Lo que los animales, incluido el hombre, hacen como resultado de su impulso originario, esto es, apropiarse de lo necesario para permanecer en la existencia (οἰκείωσις), es lo debido. La apropiación de lo necesario para la subsistencia junto con una serie de preceptos más particulares, constituyen la formulación racional de la ley natural. Al igual que lo observado en las expresiones del estoicismo antiguo, la conciencia moral del hombre tiene su raíz en las inclinaciones naturales, comunes a hombres y animales. Esta comparación entre la vida humana y la animal es

logrando, por un lado, resguardar el carácter racional de la ley, y por otro, involucrar todos los aspectos de la realidad en un mismo orden. Los diferentes estratos de la realidad se corresponden con diferentes dimensiones de la legalidad. Sustraerse del esquema de legalidad es sustraerse de la realidad misma. Tomás tiene que encontrar el modo de incluir a toda la realidad, incluso la irracional, en el esquema planteado en el *DL*, según el cual, la realidad se identifica con los distintos aspectos de la legalidad. En un sistema que plantea una jerarquía de leyes según la cual toda ley se desprende de una primera ley eterna, no puede quedar parte de la realidad fuera del efecto de la ley. A través de la distinción de participación plena (activa) o derivada (pasiva) de la ley, Tomás permite incluir en este esquema de máxima racionalidad el comportamiento de las criaturas irracionales.

Tomás define la ley natural en el hombre como cierta participación racional de la ley eterna y como cierta inclinación, grabada en su naturaleza. Podemos decir entonces que, si bien no hay una coincidencia plena en el modo de darse de la ley natural en el hombre y en el resto de los seres vivos, el hombre comparte con el resto de los seres vivos un aspecto de la ley natural, el que se corresponde con una inclinación de la naturaleza. En el pasaje citado, es posible identificar ambos aspectos de la participación del hombre en la ley natural: un aspecto activo que involucra la racionalidad, identificado como cierto conocimiento, y un aspecto pasivo, común a hombres y animales, identificado con cierto impulso. Lo que en el *DR* se describe entonces en términos negativos como *necessitas naturalis*, encuentra en el *DL* su formulación positiva en los términos de una *inclinatio naturalis*. La *naturalis*

---

utilizada al comienzo del tratado *De officiis*. Allí se afirma “todos los animales han recibido de la naturaleza el instinto de conservar su vida y su cuerpo, de huir de todo lo que les puede ser perjudicial, de buscar y prevenir de todo lo necesario para mantenerse, como el sustento, el cubierto y otras cosas semejantes.” Cicerón, *De Officiis*, LI, cap. IV. Trad., Francisco Novoa, Oceano, España, p.166. Para Cicerón el derecho natural está limitado solo a los hombres. El hombre se distingue de los animales por su razón, que lo induce a la vida con sus semejantes. Es la *ratio summa insita in natura* que emana de la *mens divina*. El *ius gentium* es observado por todos los pueblos, y sirve para regular las relaciones recíprocas. El *ius civile* rige cada pueblo en particular, y es un derecho de creación humana. Ambos son determinaciones generales de un mismo principio.

*inclinatio*, común a hombres y animales, es la participación pasiva de todo ser vivo en la ley natural.

*Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos.*<sup>271</sup>

La primera inclinación de la naturaleza, presente en todo ser, es la *conservatio sui*.<sup>272</sup> En este último pasaje, Tomás distingue<sup>273</sup> entre dos modos de manifestarse el

---

<sup>271</sup> “*Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclination homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.*” ST, IaIIae, q. 94, a. 2

<sup>272</sup> Vivir según la naturaleza es vivir según el principio que habita en la naturaleza, el *logos*. Nada queda sustraído a la organización racional del mundo, mientras que el hombre “virtualmente desde el nacimiento, tiene la facultad de hacerse consciente de su necesaria participación en el ordenamiento cósmico y asentir a ella en un acto de reconocimiento de su propia condición” Juliá, V., Boeri, M, Corso, L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, EUDEBA, 1998, p. 46 El primer impulso (*ὁρμή*) determinado por la naturaleza en todos los animales tiene por objeto la propia constitución y su preservación en ella. La *ὀικείωσις* consiste en la apropiación de todo aquello que promueve y conserva la propia vida. Este impulso (*ὁρμή*) tiende a la realización de la propia identidad, que en el ser humano se identifica con el modo de vida racional (*βίος λογικός*), el término *ὀικείωσις*, tiene un significado primario en relación a la pertenencia originaria que funda el parentesco entre todo lo que vive, pero también determina aquello que distingue a cada existente, lo propio de cada ser. Es la apropiación de aquello que conserva lo propio de cada ser. Juliá, V., Boeri, M, Corso, Ibid., 48-49. La ley natural es sempiterna, inmutable, común a todos, es llamada *nata* o *innata vis*. Las instituciones humanas, las leyes morales y jurídicas provienen de la naturaleza, del *lógos*. El derecho no es producto del humano arbitrio sino que es dado por la naturaleza. Como consecuencia, un derecho positivo contrario a la naturaleza del hombre no puede ser llamado, propiamente hablando, derecho. No puede ser definido como *iustum* lo que es *iussum*. Para los juristas, como veremos, el derecho obliga *quod iussum*, por estar formalmente impuesto. La idea de una ley injusta no surge del pensamiento romano. Cicerón distingue entre distintos tipos de ley, pero su teoría acerca de la ley bajo la influencia de la idea estoica está dominada por la concepción de una “ley verdadera” (*vera lex*). El derecho natural (*natura*

mismo impulso natural en hombres y animales. La distinción que establece le permite determinar con mayor propiedad los aspectos pasivo y activo de la participación en la ley natural. El mismo impulso en el hombre constituye una ley natural, de la que participa con su razón, mientras que en los animales se da en la forma de cierto conocimiento natural que los guía en su actuar. La *sufficiencia vitae* está asegurada en los animales por cierto conocimiento natural que los hombres adquieren sólo con otros hombres, *in communi*, extrayendo por medio de su razón a partir de principios naturales conocimientos particulares. Mientras que en el caso de los animales aquel conocimiento que tienen por naturaleza es suficiente, el hombre necesita a través de su razón extraer conocimientos singulares a partir de principios generales de razón, necesita de la comunicación con otros.

En el hombre esta *inclinatio* se manifiesta en la forma de preceptos de ley natural que tienen por fin conservar la propia vida y evitar lo que la obstaculice. En el hombre pertenecen a la ley natural aquellos preceptos que se formulan coincidiendo con la *inclinatio naturalis*. La conservación de la propia vida es el primer impulso dictado por la naturaleza y común a todo ser vivo. Al igual que el resto de los animales en el hombre existe una primera inclinación natural hacia la *conservatio sui*.

Tomás distingue también otros impulsos igualmente comunes al hombre y a los animales pero con finalidades más específicas:

*En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural*

---

*ius*) es un impulso interno del ser, independiente de la opinión de los hombres, mientras que el derecho positivo o legal (*lege ius*) es una ley promulgada por los hombres para ser observada en un determinado pueblo. El *ius naturale* es fundado sobre la *recta ratio*, mientras que el *ius civile* en la *civilis ratio*. El *ius naturale* se determina en el *ius gentium*, expresión del común acuerdo de los pueblos (*consensus omnium*) en materia de derecho, idéntico por la identidad de la razón humana. Cf. Pizzorni, Reginaldo, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000, p. 94.

<sup>273</sup> Haciendo uso de una cita del Digesto Cf. Dig. L.I, I.I.

*aquellas cosas que “la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc.”<sup>274</sup>*

La comunidad de hombre y mujer con vistas a la procreación, y en este sentido a la preservación de la especie, y la educación de la prole, son un fin natural a hombres y animales, por eso constituyen una *inclinatio naturalis*.

*Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales.<sup>275</sup>*

A continuación, Tomás completa el tránsito hacia lo propio de la ley natural exclusivamente humana:

*Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente con su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esta inclinación, v. gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación.<sup>276</sup>*

En este último fragmento comienza a producirse así el tránsito de una descripción de la realidad común a hombres y a animales, identificado con las dos

---

<sup>274</sup> “Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali “quae natura omnia animalia docuit”, u test coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia”. ST, IaIIae, q. 94, a. 2

<sup>275</sup> ST, IaIIae, I, II. q. 94, a. 2

<sup>276</sup> “Tertio modo inest homini inclinationem ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.” ST, IaIIae, q. 94, a. 2



primeras inclinaciones y sus correspondientes preceptos, a una realidad propia y exclusiva del hombre. Esta realidad será caracterizada por el ámbito de la sociabilidad, por un lado, y por el de la espiritualidad (vivir en sociedad y conocer las verdades divinas), por otro. La ley natural, en su sentido propio -esto es, no como mera *inclinatio naturalis*, sino bajo la forma de preceptos racionales-, es el tránsito entre un aspecto pasivo que es común a todos los seres vivos -la *inclinatio* hacia su propia naturaleza pero sin participación racional- y el precepto. De este modo, Tomás introduce como exclusivos de la naturaleza del hombre y como *inclinatio* natural -pero sólo humana- los que serán los dos fines propios del hombre, un fin temporal y un fin espiritual.

*La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes, como si la luz de la razón natural, por la que discernimos lo bueno y lo malo, tal es el fin de la ley natural, no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros.*<sup>277</sup>

En primer lugar, como participación activa, la primera referencia que Tomás establece respecto del carácter racional del hombre es la presencia de una *lumen rationis divinitus*. Tomás describe la *lex naturalis* como “la luz de la razón natural” en los hombres. Éste es el primer aspecto de la *ratio naturalis*, en tanto razón teleológica, que conduce a los hombres al permitirles discernir entre lo bueno y lo malo.

Esta razón, de origen divino, sería suficiente para guiar al hombre hacia su propio fin si fuera propio de él la vida solitaria. Pero, como hemos visto, lo propio del hombre es vivir en *multitudo*. Con su *ratio* y el *officium manus* puede proveerse de aquellas cosas que por naturaleza tienen el resto de los seres, pero sólo alcanza la *sufficientia vitae* en el intercambio con otros hombres. Estos dos modos de la *ratio* humana se encuentran en el *DL*.

---

<sup>277</sup> “*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*”: *quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis.*” *ST*, IaIIae, q.91 a. 2

*El hombre cubre sus necesidades por medio del trabajo, v. gr., la necesidad del alimento y del vestido. Ciertamente posee por naturaleza los principios para tales adquisiciones, inteligencia y brazos; pero no tiene su complemento como los demás animales, a los cuales la naturaleza suministra abundante sustento y vestido.*<sup>278</sup>

El ejemplo ofrecido, que tiene un claro paralelo en el tratado *DR*, explica de qué modo se produce el tránsito entre la ley natural y la ley humana. El tránsito se explica, dentro del esquema de legalidades, como cierta determinación de la ley natural en otro tipo de leyes más particulares. Tomás afirma el carácter natural de la vida en sociedad a partir de una comparación y contraposición entre el hombre y el resto de los animales. Respondiendo a la pregunta por el porqué de la necesaria vida en *multitudo* de los hombres, Tomás señala que mientras que al resto de los animales la naturaleza los provee de lo necesario para la vida suficiente, en el hombre ésta se alcanza por medio de la razón y del trabajo y del intercambio de los productos del trabajo.

Para comprender qué relación existe entre la ley natural y las leyes humanas es necesario determinar qué posibles cambios pueden hacerse a partir de la ley natural, pues en última instancia las leyes formuladas por los hombres no son sino derivaciones de la misma.<sup>279</sup> A partir de una de las posibles modificaciones que se

---

<sup>278</sup> “...sicut ex supradictis patet, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam. Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum.” *ST*, IaIIae, q. 95, a.1

<sup>279</sup> Tomás distingue entre un cambio por adición de otro por sustracción. En el primer caso, la ley natural puede sin inconvenientes ser cambiada al añadirse preceptos que la modifican. En cambio, el segundo caso no es posible, porque no puede algo que es ley natural dejar de serlo, es decir, no puede ser sustraídos uno de los preceptos de la ley natural. Un poco más adelante, Tomás ofrece un nuevo elemento para comprender la ley natural: “una cosa se dice de precepto natural de dos maneras: primera porque a ello inclina la naturaleza, [...], segunda, porque la naturaleza no impone lo contrario”. En este sentido, no parece tener relevancia aquello sobre lo cual la naturaleza se expide a

pueden hacer de la ley natural, aquella efectuada por adición es que surgen las leyes particulares que permiten la coexistencia de los hombres en sociedad. De esta manera, la ley humana no es sino una determinación de la ley natural que, para tener carácter de ley, debe derivarse de ésta. El modo en que se de tal determinación de la ley natural es lo que determina de qué tipo de ley humana se trate. Por ejemplo: “*Es natural al hombre estar desnudo porque la naturaleza no le da vestidos*”. En este caso, se mutaría la ley natural por adición al introducir vestidos por medio del arte. De esta manera el arte completaría la naturaleza. No estaría anulando su accionar, sino que lo completaría. Este es un cambio de la ley natural que puede ser aceptado pues no sustrae nada de la ley natural, y la ley natural no dice nada contra su realización. El vestido es una modificación, un agregado a la ley natural, que sirve a la vida de los hombres. Otros casos son más complejos y, ciertamente, de consecuencias más significativas como por ejemplo aquel según el cual “*la posesión en común de los bienes y el estado de libertad se dicen ser de derecho natural, porque la distribución de las posesiones y la servidumbre no fueron impuestas por la naturaleza, sino por la razón para utilidad de la vida humana. Y así, aun en eso no se mudó la ley natural sino por adición*”<sup>280</sup>.

Lo que los animales conocen por instinto, el hombre debe aprenderlo a partir de la deducción de principios particulares a partir de principios generales.

*(...) debemos decir que la ley natural, cuanto a los primeros principios comunes, es la misma para todos los hombres, tanto por la rectitud de su inteligencia como*

---

través de la *inclinatio naturalis*, pero sí aquellos vacíos de la ley natural. Hay una combinación de factores que hacen posible la mayor determinación de la ley en el hombre a través de la institución de distintas legalidades (de gentes, positiva, etc). Estos dos elementos son, por una lado, la definición ya mencionada entre cambio por adición o por sustracción, y por otro, los dos modos de ser del precepto *natura*: un modo positivo, porque es aquello a los que inclina la naturaleza, y un modo negativo, porque no impone lo contrario. *ST*, Ia IIae, q. 94, a.5

<sup>280</sup> “*communis omnium possessio, et omnium una libertas, dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.*” *ST*, IaIIae, q. 94, a. 5

*por el conocimiento de ésta. Pero cuanto a ciertos preceptos particulares, que son a modo de conclusiones derivadas de los principios comunes, es la misma para todos en la generalidad de los casos, sea cuanto a su recta inteligencia, sea cuanto al conocimiento de la misma; pero puede fallar en algunos casos.*<sup>281</sup>

Es en relación a este pasaje que entendemos plenamente el sentido de los dos aspectos de la *ratio humana* tal como eran presentados en el *DR*. Recordemos que Tomás señalaba que, a diferencia de los animales que poseían por naturaleza ciertos conocimientos instintivos de aquello necesario para su vida, el hombre “solo tiene *in communi* el conocimiento natural de esas cosas que son necesarias para su vida, de modo que valiéndose de él, por medio de la razón, puede, a partir de los principios naturales, llegar al conocimiento de las cosas particulares necesarias para su vida”.<sup>282</sup> Los principios naturales que posee *in communi* son lo que en éste pasaje del *DL* se definen, con propiedad, como el conocimiento innato del hombre en tanto participa de la ley natural. A su vez dicho conocimiento general debe aplicarse al conocimiento de lo particular. Del mismo modo que la *ratio humana*, definida como luz de origen divino, debe volverse instrumento para el conocimiento de lo necesario para la vida.

Estos cambios de la ley natural no son sino las determinaciones de la misma, producto de la intervención del arte humano. Tomás distingue entre aquellas leyes que se derivan de la ley natural como las conclusiones de los principios, y otras que se derivan como determinaciones de nociones comunes. El primer modo de preceptos debe su fuerza de ley al *ius naturale*, por estar contenidos en el mismo. El contenido de la ley humana en cuestión no brindaría más información que la contenida en la ley de la que deriva, sino que constituye una aplicación un poco más específica del

---

<sup>281</sup> “*Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem*”. *ST*, IaIIae, q. 94, a. 4

<sup>282</sup> *ST*, IaIIae, 44-49.

precepto general. Este primer modo de derivarse de la ley natural asegura que la fuerza de la ley sea plena, por ser una deducción de la ley natural. Este tipo de ley es el *ius gentium*. El segundo modo de derivarse de la ley natural es por vía de determinación. En este caso el contenido de la ley no se deriva o deduce de la ley natural, sino que constituye la posibilidad de concreción de los preceptos generales de la ley natural. Por ser formas particulares de concretar la norma universal, no son necesarias sino contingentes y singulares. A diferencia de la primera forma de derivación de la ley, en este caso la fuerza de ley no le viene dada de la ley natural, puesto que el contenido del precepto no está contenido en la misma, sino que lo debe al ser formulado como ley humana. Este segundo modo de derivarse de la ley natural es lo que constituye el *ius civile*.<sup>283</sup> La diversidad de las leyes positivas se debe a la

---

<sup>283</sup> Gayo distingue entre dos especies de derecho: el *ius civile* y el *ius gentium*. Considera al *ius civile* como aquello establecido por un pueblo como derecho propio. Se identifica con el derecho positivo. El *ius gentium* es aquello que la *ratio naturalis* ha establecido entre los hombres, y que es observado uniformemente por todos los pueblos, es el fundamento jurídico de las leyes positivas de la ciudad. Por otra parte en la formulación de Ulpiano encontramos una división tripartita del derecho en *ius naturale*, *ius gentium* e *ius civile*. El *ius naturale* se define como aquello que la naturaleza ha enseñado a todos los seres animados, no es peculiar del hombre sino de todas las criaturas vivas, de allí viene la unión de macho y hembra, la procreación, la crianza de la prole: “*ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit*”. Al igual que Johnston, Shulz afirma que esta sentencia es extraña al pensamiento estoico: “The source of these accounts of *ius naturale* and *ius gentium* has been disputed. It is generally accepted that the definition of *ius gentium*, with its reference to what men have in common, is of Stoic origin. Yet the drawing of a distinction between *ius gentium* and *ius naturale* is fundamentally un-Stoic, and so too is a definition of *ius naturale* as governing all living things, since for the Stoics *ius* is confined to rational beings.” Cf. Shulz, *History of Roman Legal Science*, Oxford, 1946, citado en *idem*, p. 621. El mismo Ulpiano reconoce en otro pasaje que un animal no puede causar injuria porque está privado de razón. Por otra parte el *ius gentium* es común a todos los hombres: “*ius gentium est, quod gentes humanae utuntur*”. La esclavitud es una consecuencia del *ius gentium*, de la guerra, y no del *ius naturale*. El *ius civile* es lo propio de cada pueblo. Ambas doctrinas, de Gayo y de Ulpiano, pasaron íntegramente a las Instituciones de Justiniano, donde la tripartición del derecho es puesta en mayor relieve: *ius naturale* es aquello que la naturaleza ha enseñado a todos los animales (definición de Ulpiano). El *ius civile* es el derecho propio de cada estado (definición de Gayo). El *ius gentium* es aquello observado igualmente por todos los pueblos. Es aquello que la *naturalis ratio* establece entre todos los hombres (Gayo). Según esta definición se tiende a identificar el *ius naturale* con el *ius gentium*. La *natura* en el pensamiento de Justiniano no es la indeterminada *phúsis* de la filosofía griega, sino el orden divino. Cf. Passerin d’Entreves, *La dottrina del diritto naturale*, Milano, 1954, p. 29. La concepción de Justiniano de *ius naturale* presenta las siguientes características: 1. tiene una derivación y un fundamento divino. 2. es universal y eterna, igual que la justicia divina, 3. tiene contenido ético, conforme a la ética cristiana, 4. tiene carácter racional, ya que en cuanto dada por Dios no puede ser sino *summa ratio*.

variedad de asuntos humanos que hace imposible que los preceptos comunes de la ley natural se apliquen del mismo modo a todos los hombres. Estos dos modos de la ley que se derivan de la ley natural se corresponden con la división de las leyes humanas. Mientras que es propio del derecho de gentes derivarse de la ley natural del primero modo, como conclusión de principios generales, el segundo modo de derivarse es el conveniente al derecho civil.

Tomás define la *sufficientia vitae* como aquello que el hombre alcanza por medio del esfuerzo combinado de su razón y del trabajo de sus manos. El producto de tal esfuerzo es caracterizado en este primer argumento como aquellas cosas que la naturaleza ofrece inmediatamente al resto de los animales y que, en términos del DL, constituyen el objeto de la *inclinatio naturalis*. La adquisición de alimento y de aquello necesario para defensa es lo que en un principio asegura la *conservatio sui* del hombre, es lo que constituye la primer *inclinatio naturalis* del hombre y de todo ser vivo. La *inclinatio naturalis* es el aspecto pasivo de la ley natural, común a hombres y animales. En el caso del hombre, como vimos, este aspecto pasivo se completa con el aspecto activo que produce la transición hacia otro tipo de legalidades, como preceptos del derecho natural, del de gentes o el civil.

El DL presenta un esquema de legalidades según el cual, un orden se desprende o deriva del orden inmediatamente superior. El tránsito entre la ley natural y la ley humana se produce sin solución de continuidad, es decir, no hay una ruptura o una descripción de dos legalidades cualitativamente distintas, sino que el tránsito ofrece cierta continuidad, que explica la determinación y deducción de uno respecto del otro. Una ley, sea parte del *ius gentium* o del *ius civile*, sólo es válida si se deriva de la más general de todas, que es la ley natural, en última instancia reflejo de la ley eterna. La primera de las leyes es la ley eterna, principio y razón de las otras legalidades. En el caso del DR, también observamos un tránsito entre un estado de naturaleza compartido por hombre y animales, y sucesivos estados de mayor determinación, pero que encuentran su fundamentación en el estado inmediatamente

---

anterior. Primero, el hombre es descrito en comparación con los animales, con los que comparte ciertos impulsos, pero de los que se diferencia por aspectos que determinan su carácter social y político. En el caso de las instancias distinguidas en el *DR*, la instancia social o política encuentra su fundamento en la instancia natural, mediante un tránsito también continuo y sin rupturas.

Sin la incorporación del desarrollo del *ius naturalis* del *DL*, el concepto de naturaleza como fundamento del orden político en el *DR* parece teñido de un matiz excesivamente biologicista. En este sentido, la concepción de naturaleza asociada a la descripción empírica de las condiciones materiales del hombre debe ser completada por aquel otro aspecto, ofrecido por el *DL*, que aporta un marco de racionalidad. Las inclinaciones naturales descansan en último término en Dios, quien, por su providencia, gobierna todas las cosas disponiendo de aquello conveniente para su propia perfección. La ley eterna opera como principio ontológico de explicación de la realidad<sup>284</sup>. Ambas legalidades, el *ius civile* y el *ius gentium* se fundamentan en una primera legalidad que es el *ius naturale*, es decir, su fundamento es la naturaleza, pero como reflejo de la ratio eterna: *natura, id est, deus*.

\* \* \*

---

<sup>284</sup> “eternal law plays a role similar to what Plato attempted in his ontology through the world of the Forms. (...) In Aquina’s ontology, one must take the world of the Forms schematically and place it into the divine mind.” Cf. Lisska, A., *Aquina’s Theory of Natural Law*, Claredon Press, Oxford, 1996, pp. 91-92.

En síntesis, pues, y como una primera conclusión provisoria a nuestra pregunta sobre el sentido y el alcance de la influencia aristotélica en la tradición de teoría política medieval, podemos afirmar entonces que, si bien la descripción de las sucesivas comunidades que conducen a la institución de la comunidad política y la definición del hombre como "*animal sociale et politicum*", dos de los elementos en los que se percibe la influencia del pensamiento político aristotélico en la teoría política de Tomás, en ningún caso esto implica una continuidad entre la propuesta aristotélica y el planteo tomista. Si entonces, a primera vista, Tomás parece estar incorporando a su tratado, casi literalmente, elementos del tratado aristotélico, un análisis más profundo revela, en cambio, diferencias fundamentales entre ambos autores, diferencias que ponen en cuestión la afirmación de una continuidad sin matices entre el pensamiento político del Estagirita y los filósofos medievales. Apelando a un lenguaje aristotélico, el tratado tomista no guarda correspondencia con el pensamiento aristotélico ni con su campo de problemas. La fuerza explicativa de la causalidad final aristotélica es reemplazada por la fuerza de la causa de un origen vinculado con la necesidad. Lo que explica el porqué de ésta modificación en la lógica causal del texto tomista no es solamente que se haya privado a la *civitas* de su condición de causa final, sino el tipo de causalidad que subyace al texto y que podemos inferir al referirnos al *DL*. Mientras que en el tratado aristotélico el orden humano se define por su oposición y diferencia respecto del orden tanto biológico como divino, éstos necesarios, aquél, libre, lo que encontramos bien tipificado en el *DL* es la derivación de una misma legalidad en los distintos órdenes. El orden humano, lejos de definirse como cualitativamente diverso respecto de los otros órdenes, funda su legalidad en el orden natural, que a su vez se legitima por ser expresión del orden divino.<sup>285</sup>

---

<sup>285</sup> "La théorie du droit est donc le réplique de la théorie de l'ordre. La multiplicité des relations qui se nouent entre les créatures et les unissent à Dieu, créent des ordres multiples qui répondent à des droits multiples. C'est ainsi qu'à côté de la hiérarchie: loi éternelle, loi naturelle, loi humaine positive, on en découvre une autre: loi éternelle, loi de grâce, loi divine positive." Cf. Lagarde, G., *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyenage*, vol.III, Presses universitaires de France, Paris, 1948, p. 90; "Le chemin qui nous conduira de l'ordre universel à l'ordre humain est la théorie du droit." *Ibid.*, p.87.



Ahora bien, el DR es un texto peculiar, en él aparecen elementos novedosos que intentan ser conciliados con elementos pertenecientes a distintas tradiciones. Algunos elementos que comienzan a ser tematizados en el tratado no son desarrollados plenamente. La idea del conflicto como causa de la conformación del orden político, la importancia del principio de división del trabajo como fundamento de la comunidad política, la función del gobernante político como administrador y regulador del orden social, son algunas ideas que son anticipadas por el tratado tomista, pero que encuentran un desarrollo teórico más completo en autores posteriores.

Veamos el caso de Juan Quidort de Paris y su tratado *De regia potestate et papali*.

## Capítulo Cuarto

**JUAN QUIDORT DE PARIS**

y el tratado *De regia potestate et papali*

## Introducción

Como anticipamos en nuestro primer capítulo, una constante de los textos de teoría política del siglo XIII es la conflictiva relación entre *regnum* y *sacerdotium*. El *De Regno* tomista será utilizado ampliamente por Juan para dar una respuesta a este conflicto, en tanto nuestro autor entiende que el naturalismo aristotélico allí presentado ofrece fundamentos teóricos a favor de la independencia del poder temporal respecto del poder espiritual. El texto de Tomás, sin embargo, se haya en tensión respecto de una valoración del poder temporal, pues éste, si bien se presenta como propio de un orden natural que lo legitima y es su fundamento, queda en última instancia sujeto al que se afirma como fin último del hombre y que excede el orden natural. La tensión irresuelta<sup>286</sup> en el tratado tomista encuentra una definición en dos tratados posteriores. Como respuesta a un conflicto histórico, Juan de Paris y Egidio Romano resuelven la oscilación a favor de uno u otro polo de la disputa.<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> Esta tensión se manifiesta en los cambios que se producen sobre la metáfora del navío. Cf. el apartado “Unidad y bien común. El gobierno del monarca” del Cap. III de esta tesis.

<sup>287</sup> Garfagnini afirma que la oscilación en el juicio sobre la valoración de la relación entre *regnum* y *sacerdotium* es resuelta hacia el final del siglo XIII, y en torno a la bula *Unam sanctam*, por dos autores que conformaron dos vertientes opuestas: Egidio Romano con su *De ecclesiastica potestate* y Juan de Paris con el tratado *De regia potestate et papali*, ambas obras dedicadas al problema de la relación entre *sacerdotium* y *regnum*. Cf. Garfagnini, G., “*Cuius est potentia eius est actus, Regnum e Sacerdotium* nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi”, *Filosofia e Cultura per Eugenio Garin*, Editori Riuniti, Firenze, 1991, p. 107. Bertelloni señala el vínculo entre la ambivalente respuesta tomista al problema de la relación entre los poderes espiritual y temporal y los textos de Juan Quidort y Egidio Romano como dos formas opuestas de potenciar los elementos presentes en el DR. Cf. Bertelloni, “Los fundamentos Teóricos de la caducidad del orden jurídico en el *De Ecclesiastica Potestate* de Egidio Romano”, *Patristica et Mediaevalia*, XXII, 2001, 17-18.

## Contexto histórico del tratado

En el año 1296, el Papa Bonifacio VIII expresa su rechazo a la actitud de Felipe IV, rey de Francia, quien, en guerra contra Inglaterra, acude a los bienes eclesiásticos. El rey francés pretendía recaudar impuestos del clero sin el consentimiento papal. Tal iniciativa provocó la protesta de Bonifacio, que promulgó un decreto prohibiendo a los gobernantes seculares exigir el pago de impuestos sin el consentimiento papal. Otras circunstancias agravaron la situación de tensión entre el rey y el poder eclesiástico: mientras que el Papa sostenía su derecho de elegir a los obispos sin la participación del concilio ni intervención real, Felipe, además de seguir gravando financieramente al clero, había encarcelado por alta traición a un obispo protegido del Papa<sup>288</sup>, desacatando así la inmunidad judicial del clero. Este enfrentamiento adquirió ribetes novelescos cuando los aliados de Felipe apresaron al Papa para impedir la publicación de una sentencia en la que Bonifacio excomulgaba al rey y liberaba a sus súbditos del juramento de fidelidad que los unía a él.<sup>289</sup> Esta polémica motivó el desarrollo de numerosos textos de teoría política en apoyo de ambas posiciones en disputa. Dos textos paradigmáticos son *De Ecclesiastica Potestate*, en el que Egidio Romano apoya la posición del papado que reclama la *plenitudo potestatis*, y que será inspiración para la redacción de la bula *Unam sanctam*, en noviembre de 1302, y el tratado *De regia potestate et papali*, de Juan Quidort de París, que ofrece una

---

<sup>288</sup> En 1301 el obispo de Pamiers Bernard Saisset fue detenido por alta traición. Cf. Ubl, K., "El itinerario de Juan Quidort hacia la filosofía social", *Patristica et Mediaevalia*, XXVI, 2005.

<sup>289</sup> Ubl señala que el conflicto estalló abiertamente cuando Bonifacio revocó en su bula *Salvator mundi* todos los privilegios concedidos al rey francés, exhortando Felipe el Hermoso en la carta *Ausculda fili* a la obediencia a la Sede apostólica. Felipe ordenó quemar la carta e hizo redactar a su consejero Pierre Flote un resumen con las palabras iniciales *Deum time*, en el que se afirma que el rey está sometido al papa en asuntos temporales. Bonifacio no había proclamado esta forma de supremacía papal. La redacción de *Deum time* formó parte de una amplia movilización de la opinión pública por la corte francesa que culminó en la primera convocatoria de una asamblea nacional en abril de 1302 en el cual Bonifacio leyó la bula *Unam sanctam*. En junio de 1303 Felipe aprobó la acusación de herejía preparada por Nogaret así como la apelación a un concilio general. Bonifacio excomulga a Felipe, pronunciando una sentencia de deposición y liberando a sus súbditos del juramento de fidelidad al rey. Sin embargo, un día antes de su publicación, Nogaret con aliados italianos asaltaron la residencia papal en Anagni, apresaron al papa e impidieron su publicación. A pesar de que los ciudadanos de Anagni lo liberaron, el papa murió pocas semanas después. Cf. Ubl, *Ibid.*, pp. 39-46.

fundamentación teórica de la posibilidad de que, en ciertas condiciones, el gobierno temporal reclame bienes al poder eclesiástico.

Acerca de la precisa datación de los textos y de la relación entre ambos existe un acuerdo generalizado en el ámbito académico según el cual el escrito de Juan Quidort habría constituido una respuesta inmediata al tratado de Egidio Romano.<sup>290</sup> Por otra parte, recientes estudios ponen esta opinión común en duda afirmando que el impulso inicial para el debate acerca del poder del Papa no partió de la curia romana sino de la corte del rey de Francia.<sup>291</sup> Para nuestro objetivo basta con tener en cuenta el contexto histórico de producción del texto de Juan Quidort, y el debate del que participaba, apoyando claramente las pretensiones del rey francés. La relativa importancia del vínculo entre los tratados es desestimada por la crítica por el siguiente motivo: las posiciones sostenidas por el tratado de Egidio Romano ya habrían sido sostenidas por la curia romana, con excepción de algunas sobre las cuales llamaremos la atención más adelante. De modo que Juan de Paris estaría enfrentando directamente cierta posición hierocrática consolidada acerca del poder papal, teniendo como referente inmediato el texto de Egidio o de otros defensores de idéntica posición.<sup>292</sup> En

---

<sup>290</sup> Entre quienes sostienen que el tratado en apoyo a las pretensiones del papado fue el disparador del despliegue teórico por parte de Juan de Paris y de otros miembros de la corte del rey francés, encontramos a Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bonifaz VIII*, en *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, 6-8, Stuttgart, 1903, citado por Ubl, *Ibid.*, p. 32., nota 3; Leclercq, J., *Jean de Paris et L'ecclésiologie du XIII Siècle*, Vrin, Paris, 1942, pp.10-14, y Piaia, "L'errore di Erode e la via media in Giovanni da Parigi", en *Marsilio e dintorni*, Editrice Antenore, Padova, 1999, p. 4.

<sup>291</sup> Cf. Ubl, K., *op. cit.*, p. 32.

<sup>292</sup> Según Ubl, Juan, en su prólogo estaría haciendo referencia a cierta postura de Jacobo de Viterbo. Cf. Ubl, *ibid.*, p. 44. Por otra parte, Lars Vinx ha probado que Quidort cita en prólogo literalmente un Quodlibeto de 1293 de Jacobo de Viterbo. Este agustino, eremita como Egidio, defendió una teoría manifiestamente papista de la relación de los poderes y escribió durante la disputa entre Felipe y Bonifacio en defensa de este último *De regimine christiano*. Quidort tiene a Jacobo en la mira no solo en el prólogo, sino que 11 de los 42 contra argumentos papales son citas del Quodlibeto I, q.17, y no de Egidio. En la cita en la que Quidort se dirige contra la doctrina "de algunos célebres eruditos" se estaría refiriendo al clérigo secular Enrique de Gante, quien junto con Godofredo y Egidio, fueron los tres teólogos más influyentes del último cuarto del s. XIII. Enrique cita páginas enteras de la obra del pseudo Dionisio sobre el ordenamiento jerárquico en el cielo y en la Iglesia, afirmando que en

cualquier caso, sea cual fuere el orden cronológico de los textos, lo cierto –y lo que nos interesa poner aquí de relieve– es que tanto Egidio como Juan asumieron posiciones opuestas emblemáticas de un conflicto que tendría importantes consecuencias en el campo de la organización y la teoría política de Occidente.

### **El tratado *De regia potestate et papali***

El tratado de Juan de Paris ofrece un discurso naturalista de la política y del hombre, inscribiéndose así en la tradición de recepción de la *Politica* iniciada por Tomás de Aquino en su tratado *De regno*. El *De regia potestate et papali* se vincula directamente con los acontecimientos políticos de su tiempo tomando partido por una de las posiciones en disputa. Desde esta perspectiva, se distancia del texto tomista y se afirma como perteneciente a un género de tratados denominado *publicista*. Por otra parte, desde una perspectiva teórica, el texto es claramente subsidiario del *DR*. Extensos pasajes atestiguan la dependencia teórica con el tratado tomista, que es citado textualmente, aunque sin hacer referencia a la fuente en cuestión o incluso atribuyendo el contenido de tales pasajes al propio Aristóteles.<sup>293</sup> Una novedad del tratado de Juan es la vinculación de formulaciones tomistas presentes en el *DR* con cierta conceptualización jurídica de filiación ciceroniana. De este modo, el tratado de Quidort combina aquello que en Tomás encontramos como aspectos diferenciados en el tratamiento del *DR* y el *DL*. En este sentido, la inmediata asociación teórica que Juan encuentra entre la formulación tomista de Aristóteles y su conceptualización jurídica parece confirmar, a nuestro entender, la necesidad de completar –como lo hemos sugerido en el capítulo anterior– el análisis del *DR* con el estudio del *DL* para comprender el sentido y alcance de la posición tomista en la tradición

---

principio el papa posee ambas espadas y la autoridad suprema mientras que los príncipes solo están autorizados a la ejecución del poder de jurisdicción. Cf. Ubl, *ibid.*, pp 44-46.

<sup>293</sup> Tomás habría sido la fuente inmediata del posible conocimiento de Juan sobre Aristóteles. Cf. Leclercq, J., *op. cit.*, p. 73. Las correspondencias entre pasajes del *DR* de Tomás de Aquino y el tractatus de Juan han sido señalados por Tursi, A., “El hombre, un animal social y político” en *Deus Mortalis*, n° 4, 2005.

inmediatamente posterior.<sup>294</sup> Del análisis realizado en el capítulo anterior queda claro que no suponemos una identificación o una continuidad entre el pensamiento de Aristóteles y el de Tomás de Aquino. Cuando nos referimos a la idea de una “formulación tomista de Aristóteles” queremos hacer referencia al peculiar modo de concebir ciertas tesis aristotélicas a partir de la lectura de Tomás de Aquino. Juan incorpora a la formulación del origen del *regnum*, siguiendo fundamentalmente las formulaciones del *DR*, ciertas concepciones legales recuperadas, en el siglo XII, en el *Corpus iuris civilis*, codificación de la ley romana realizada en el siglo VI por el emperador Justiniano.<sup>295</sup> Como veremos, la originalidad de la propuesta de Juan tiene que ver con esta combinación peculiar de elementos propios de la jurisprudencia con un marco más general y filosófico proveniente tanto de la lectura tomista de Aristóteles, para dar cuenta de los vínculos propios del orden político, como del neoplatonismo, a la hora de explicar los vínculos del poder eclesiástico<sup>296</sup>, y dar así una respuesta, a una circunstancia fáctica.

Una diferencia respecto de su antecedente inmediato, el *DR*, es la explicación teórica de los vínculos del orden temporal haciendo uso de un lenguaje propio de la jurisprudencia en el marco de una fundamentación filosófica subsidiaria de un naturalismo político construido sobre la base de la interpretación y resignificación tomista de la *Política* de Aristóteles. Encontramos en el tratado la presencia de un fuerte conceptualismo jurídico que encuentra su fuerza en el marco de la tradición filosófica recién inaugurada por Tomás, una peculiar lectura del naturalismo político aristotélico. El modo de vincular la tradición jurídica con la filosófica resulta así en

---

<sup>294</sup> Jean Leclercq señala la importancia del *De lege* de Tomás de Aquino como fuente de la terminología y las concepciones más importantes vinculadas al derecho natural en el *tractatus*. Cf. Leclercq, *op. cit.*, pp. 61-63.

<sup>295</sup> Juan busca apoyo para sus argumentaciones en distintas referencias al código de Teodosio y Justiniano. Esta actitud no es novedosa sino que es consecuencia del llamado “renacimiento del derecho romano” que describe el fenómeno de los autores del período de volverse a las fuentes jurídicas. Cf. Leclercq, *op. cit.*, p. 58.

<sup>296</sup> Al referirse a los vínculos del orden espiritual, a los vínculos existentes entre los miembros de la comunidad eclesiástica entre sí y con los bienes exteriores, se sirve también del neoplatonismo como marco filosófico.

una formulación novedosa del naturalismo político: la naturaleza política del hombre es leída en términos de la existencia de una ley natural de la que el hombre participa, y que redefine el concepto aristotélico de naturaleza así como también un universo de conceptos y relaciones a él vinculadas: la relación de individuo con la comunidad, la distinción entre lo público y lo privado, entre otros.

Pero, además de este aspecto, hay otro elemento que marca la importancia del texto de Quidort en la tradición de la teoría política medieval. En el *DR* aparece un elemento que, aunque no está suficientemente tematizado, introduce una nueva perspectiva para el análisis del *origo regni*. En la descripción del ser humano como ser carente que necesita proveerse de aquello con lo que no cuenta naturalmente para la *sufficiencia vitae*, está presente, por un lado, la idea de trabajo o industria (*officium manus*) como operación para lograr dicha suficiencia, y, por otro lado, la idea de propiedad como aquello que, producto del esfuerzo combinado de la razón y el trabajo, oficia de medio para completar su naturaleza carente. Estos elementos reaparecen en el tratado de Juan, formando parte de una nueva teoría acerca del trabajo y de la propiedad. En este sentido, la relación sumamente novedosa que propone el texto de Quidort es la vinculación entre la explicación del *origo regni*, a la manera de Tomás, y una teoría acerca de la propiedad. En este sentido, las formulaciones teóricas en torno al tema del trabajo y la propiedad forman parte tanto de la línea teórica *de regno* como de la disertación *de ecclesia*. Efectivamente, la propuesta teórica de Juan en torno a la propiedad es desarrollada fundamentalmente en el marco de una audaz eclesiología.

El título del tratado de Juan de Paris anticipa de forma general el tema del mismo: la naturaleza del poder regio y del poder papal, y sus relaciones. Sin embargo, en el Proemio se brindan algunos elementos novedosos, todavía inéditos en la teoría política medieval, a partir de los cuales deben ser resueltas las naturalezas de dichos poderes y sus relaciones mutuas. A pesar de la generalidad del título, desde las primeras líneas del Proemio, llama la atención la manera como Juan determina el tema de la *potestas* dirigiendo la cuestión hacia un modo muy específico de la misma:



el poder de los ministros eclesiásticos sobre los bienes exteriores. De este modo irrumpe, desde las primeras líneas del tratado, el tema de la propiedad, formulado en términos de una *potestas* determinada, y anticipa el objetivo político del tratado, ofrecer fundamentos teóricos a las pretensiones del rey francés quien, como dijimos, pretendía disponer de bienes de la Iglesia para financiar la guerra. Varios estudios revelan el carácter peculiar del tratado de Juan, compuesto rápidamente a través de la combinación de tratados menores escritos en distintos momentos y persiguiendo distintos fines. Esta peculiaridad parece explicar la variedad de enfoques temáticos del tratado.<sup>297</sup> Sin embargo, es posible encontrar una articulación de sus principales núcleos teóricos a partir de un elemento vinculante: la noción de propiedad.

La estructura general de la obra responde a una clara organización temática: los capítulos 1 a 6 presentan los fundamentos teóricos de ambos poderes (poder temporal y poder espiritual). Los capítulos 6 a 21 giran en torno a la relación entre el poder eclesiástico y los bienes temporales. Finalmente, los capítulos 22 a 25 presentan una importante consecuencia teórica de lo presentado anteriormente: Juan ofrece allí una crítica a la *potestas* absoluta del Papa y determina en qué casos el sumo pontífice puede ser juzgado por otros.

Para el análisis del *tractatus* de Quidort corresponde, para nuestros fines, en primer lugar, analizar la presencia de los elementos naturalistas en la explicación

---

<sup>297</sup> Para Coleman el *DRPP* no tiene un único tema, sino que estaría compuesto por una serie de tratados escritos a lo largo de varios años en respuesta a una variada cantidad de temas propios de la orden dominica. Uno de los debates más importantes que se presentan en el tratado es el que se da entre Dominicos y Franciscanos en torno a la relación del clero con la propiedad. Durante el siglo XIII surge una disputa desde la orden mendicante de los Franciscanos acerca de la pobreza como parte de la perfección evangélica. Este debate se transformó en una disputa legal en torno a las nociones de *usus* y *dominium*. Es ésta disputa la que estaría retomando Juan en el *DRPP*. Cf. Coleman, J., "The Dominican Political Theory of John of Paris in its Context", *The Church and Sovereignty, Essays in Honour of Michael Wilks*, ed. D. Wood, Oxford, 1991, p. 188; Acerca de la disputa entre Dominicos y Franciscanos ver Coleman, J., "D<sup>ominium</sup> in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke", *Political Studies*, N° 34, 1985, pp. 74-77 y Coleman, *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, Blackwell, USA, 2000, pp. 122-124.

teórica del origen del orden político. Tales elementos se configuran bajo la forma de tesis aristotélicas, que, como veremos, son presentadas a la luz de la interpretación tomista del *DR*, y puestas en relación con la concepción de derecho natural. Además de esta explicación del *origo regni* que apela a un peculiar naturalismo, es posible encontrar en el tratado una explicación del origen del reino que se aleja del carácter naturalista y se acerca a cierta noción contractualista del mismo. En segundo lugar, analizaremos el modo en que encuentran una conciliación en el tratado ambos aspectos en la institución del gobernante a partir de la presencia de cierta conceptualización, original del tratado, en torno a la propiedad. Analizaremos cuál es la teoría de la propiedad propuesta en el tratado y de qué manera determina la forma de concebir el origen y la función del gobierno del rey. En torno a su teoría de la propiedad, Juan despliega una expresiva variedad de términos propios de la jurisprudencia que permiten conceptualizar con exactitud los distintos vínculos de los hombres con la propiedad. A partir de esta conceptualización se determina también la peculiaridad del vínculo de los hombres con el *regnum*. Finalmente analizaremos la aplicación de los fundamentos teóricos desarrollados anteriormente y dicho conceptualismo jurídico en la propuesta eclesiológica del *tractatus*.

## 1. Qué es el gobierno real y dónde tiene su origen

*En primer lugar ha de saberse que reino en su acepción propia puede definirse así: es el gobierno de una multitud perfecta, ordenado por uno hacia el bien común.*<sup>298</sup>

Recordemos que en el tratado tomista de la exposición del *origo regni* se desprenden diversos elementos que se vinculan al final del primer capítulo del DR, componiendo la definición tomista del término “*rex*”. Esto es, la definición del término *rex* surge como conclusión de la explicación del *origo regni*. En el caso del *De regia potestate et papali*, bajo el título “Qué es el gobierno real y dónde tiene su origen”<sup>299</sup>, se desarrolla un primer capítulo que retoma la metodología tomista para un tratado *de regno*, pero, en este caso, Juan parte de la definición de *regnum* y despliega *via resolutionis* los distintos elementos que la componen.

En la definición del *regnum* Juan sigue de cerca el DR. Luego de explicitar el sentido de los diferentes elementos que componen la definición, invirtiendo el orden del texto de Tomás, ofrece una respuesta a la pregunta por el origen del *regnum*.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> “*Circa primum sciendum est quod regnum proprie acceptum sic potest definiri: Regnum est regimen multitudinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno*”. En el cuerpo del texto seguiremos la traducción de Antonio D. Tursi (inédita) hecha sobre Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleistein, Stuttgart, E. Klett, 1969, (= DRPP). En las notas el citado corresponde a dicha edición de la que señalamos capítulo, número de página y línea. DRPP, I, 75, 3-5.

<sup>299</sup> “*Quid sit regimen regale et unde habeat ortum*”, DRPP, I, 75, 1.

<sup>300</sup> No nos extenderemos en la enumeración y explicación de los diferentes elementos que componen la definición de *regnum*, ya que en esencia son los que analizamos en detalle en el texto tomista. Para tener en cuenta la síntesis que realiza Juan citaremos el pasaje completo: “En esta definición, pues, “gobierno” se coloca como género; “de una multitud” se agrega para diferenciarlo del gobierno en el cual uno se rige a sí mismo, sea por instinto natural, como los brutos, sea por su propia razón, como los que llevan una vida solitaria. “Perfecta” se dice para diferenciarlo de la multitud doméstica que no es perfecta porque no se basta a sí misma, a no ser durante un breve lapso de tiempo y no durante toda la vida, como la ciudad, según dice el Filósofo en el libro primero de la *Política* (1252 b 13).

Analícemos la primera de las formulaciones:

*Ahora bien, tal gobierno se deriva del derecho natural y del derecho de gentes. Pues, ya que el hombre es por naturaleza un animal político o civil, como se dice en el libro primero de la Política (1253 a 2), lo cual se manifiesta según el Filósofo, por la alimentación, el vestido y la defensa, cosas en las que uno solo no se basta a sí mismo, y también por el habla que está dirigida a otro, cosas que sólo al hombre corresponden, es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida.<sup>301</sup>*

En la explicación del *origo regni* Juan continúa tras los pasos del Aquinate, pero con una evidente novedad: la vinculación del naturalismo propio de la argumentación tomista del *DR* con la concepción de *derecho natural* y *derecho de gentes*.

Para dar cuenta del origen del *regnum*, Juan recurre a elementos propios de diferentes tradiciones. Por un lado, afirma que el *regnum* entendido en los términos expuestos anteriormente, deriva, esto es, tiene su origen, en el derecho natural y de gentes. Inmediatamente explica tal afirmación recurriendo a la tesis aristotélica que

---

“Ordenado hacia el bien común” se coloca para diferenciarlo de la oligarquía, de la tiranía y de la democracia, en las cuales -y principalmente en la tiranía- el gobernante tiende a su bien particular. “Por uno” para diferenciarlo de la aristocracia, esto es, el principado de los mejores o de los optimates, en el cual unos pocos ejercen la soberanía según la virtud, y que algunos llaman gobierno según el consejo de los prudentes o bien senadoconsulta, y para diferenciarlo de la policracia, en la cual el pueblo es soberano por medio de un plebiscito.” *DRPP*, I, 6-20.

<sup>301</sup> “*Est autem tale regimen a iure naturali et a iure gentium derivatum. Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit, et etiam ex sermone qui est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam, (...)*”. *DRPP* I, 75, 23-5, 76, 4.

afirma que la naturaleza del hombre es política.<sup>302</sup> Antes de analizar el alcance de tal vinculación, analicemos brevemente el modo de entender la tesis aristotélica.

En la explicación que ofrece de la definición del hombre como animal político, Juan está determinado por la explicación naturalista que ofrece el *DR*. En el caso del *DRPP*, la explicación presente en el *DR* se presenta sintetizada: el naturalismo político se vincula fundamentalmente con el carácter insuficiente de la naturaleza humana, que se manifiesta en la incapacidad del hombre para bastarse a sí mismo en la existencia y en la presencia del habla como marca natural de sociabilidad. Juan hace uso de las características señaladas: el no bastarse a sí mismo en “la alimentación, el vestido y la defensa” y el habla “dirigida a otro”, a modo de axiomas que operan en la argumentación como tópicos conocidos que no necesitan de un despliegue teórico más extenso. Extremando la línea de interpretación del Aquinate, analizada en el capítulo anterior, Juan alude sintéticamente al origen del *regnum* vinculado a la satisfacción de necesidades, dejando de lado el carácter teleológico de la *pólis* aristotélica, que se afirma como entelequia o fin de todas las comunidades precedentes. Para Juan, siguiendo a Tomás, el origen del orden político se vincula con las “urgencias del vivir”. Ambos autores identifican la tesis aristotélica, que afirma que el hombre es político por naturaleza, con la necesidad de la *vita in multitudine* para alcanzar la *sufficientia vitae*. Una vez que la causa de la vida en multitud es identificada con la búsqueda de la *sufficientia vitae*, se propone, siguiendo el modelo tomista, una sucesión de comunidades, que representan la descripción “genética” de la *pólis* aristotélica, y que tienen por fin a la comunidad que baste *para la vida completa*.

---

<sup>302</sup> La tesis aristotélica (Pol. 1253 a 3) que es traducida por Moerbeke en los siguientes términos: “*Homo natura civile animal est*”, es modificada por Tomás de Aquino quien en el *DR* expresa esa tesis en los términos “*homo animal sociale et politicum*” y es reformulada por Juan “*homo est animal naturaliter politicum seu civile*”. La incorporación en esta definición del término *civilis* no parece aportar nada sustancialmente nuevo a la definición tomista, en todo caso, manifiesta el carácter sinonímico de ambos términos: político y civil pueden ser utilizados indistintamente en tanto se entienda que el hombre es político en relación a la comunidad denominada *pólis*, así como es *civilis* en relación a la comunidad de la *civitas*.

*De este modo, no hay comunidad de una casa o de una aldea, sino de la ciudad o reino, pues en la sola casa o en la aldea no se encuentran todas las cosas necesarias para la alimentación o el vestido y la defensa para toda la vida como en la ciudad o reino.*<sup>303</sup>

La multitud capaz de ofrecer al individuo la plena satisfacción de sus necesidades no es la de la casa o la aldea.<sup>304</sup> Es en el ámbito de la *civitas* donde las necesidades o carencias del hombre pueden ser satisfechas logrando una plena autosuficiencia. Esta especial forma de *multitudo* ofrece las posibilidades para satisfacer las necesidades vitales de los individuos *ad totam vitam*, en contraposición con la casa o aldea, que ofrecen la posibilidad de cubrir sólo lo necesario para la vida cotidiana. De este modo es la naturaleza carente del hombre la que lo impulsa a la vida en una cierta *multitudo*, y lo que impulsa a los hombres a la vida en multitud es su naturaleza social y política que se manifiesta en la insuficiencia para bastarse a sí mismo. Efectivamente, sólo en la comunidad de la ciudad o el reino, definida por causa de esta *multitudo perfecta*, es posible encontrar “*las cosas necesarias para la alimentación o el vestido y la defensa para toda la vida*”.<sup>305</sup> Determinado así cuál es el tipo de comunidad que define naturalmente al hombre, se extiende sobre el tipo de gobierno que le es propio y la causa de que sea necesario tal gobierno.

*Además, toda multitud en la cual cada uno persigue lo que es suyo se disuelve y dispersa en diferentes direcciones, a no ser que esté ordenada hacia el bien común por una única persona que procure el bien común, como el cuerpo del hombre se descompone a no ser que haya en el cuerpo una fuerza común que tienda al bien común de todos sus miembros. (...) Esto, entonces, es necesario, pues no es lo mismo lo que es propio y lo que es*

---

<sup>303</sup> “*cuiusmodi non est comunitas domus vel vici sed civitatis vel regni, nam in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno*”, DRPP I, 76, 4-7.

<sup>304</sup> DRPP, I, 76, 1-6.

<sup>305</sup> DRPP, I, 76, 5.

*común. Según lo propio los hombres difieren, mas según lo común se unen. De hecho, son diferentes las causas de los diferentes efectos, por ello conviene que, más allá de lo que mueva al bien propio de cada uno, haya algo que mueva al bien común de muchos.*<sup>306</sup>

Del mismo modo que en el tratado tomista, la necesidad de que la multitud perfecta permanezca en la existencia es la causa que explica la necesidad de que exista un gobierno que oficie de neutralizador de las tendencias dispersivas de los hombres reunidos, y que tienda al bien común.<sup>307</sup>

Ahora bien, como habíamos anunciado, además de esta consideración del fundamento natural consistente en cierta interpretación tomista de la operatividad del concepto de naturaleza aristotélica de la *Política*, una novedad del tratado de Juan es

---

<sup>306</sup> *"Omnis autem multitudo quolibet quaerente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur nisi ad bonum commune ordinetur per aliquem unum cui sit cura de bono común, sicut corpus hominis deflueret nisi esset aliqua vis communis in corpore quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.(...) Hoc enim necessarium est, nam non est idem quod proprium et quod commune. Secundum proprium quidem differunt, secundum vero commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae, ideo oportet praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque esse aliquid quod moveat ad bonum commune multorum."* DRPP I, 76, 6-17.

<sup>307</sup> "Entonces, es más útil el gobierno de una multitud por uno solo que presida según la virtud que el de por muchos o pocos virtuosos, cosa que es evidente tanto a partir de su potencia, pues en un solo gobernante la virtud está más unida y por ello es más fuerte que cuando está dispersa en muchos, cuanto a partir de la unidad y la paz que debe ser procurada en el gobierno de la multitud. Pues muchos gobernantes no conservan la paz de la multitud, a no ser que estén unidos y concordes. Por lo tanto, si a causa de todo ello y más todavía alguien único que gobierne según la virtud mejor podrá conservar la paz y no podrá ser perturbada tan fácilmente la paz de los ciudadanos, más todavía porque el príncipe único que procura el bien común tiene ojos para algo más común que si muchos ejercieran la soberanía incluso según la virtud, porque cuantos más sobresalgan de la comunidad, tanto es lo menos común restante y cuantos menos, tanto es lo más común. Por lo cual dice el Filósofo que entre los principados tendientes al interés particular, el peor es el tiránico porque tiende más a su propio interés y menosprecia lo más común. También porque vemos en el gobierno natural que todo se reduce a uno, como en el cuerpo mixto un elemento ejerce la soberanía; en el cuerpo humano heterogéneo uno es el miembro principal; en todo hombre el alma mantiene todos los elementos, e incluso los animales gregarios, como las abejas y las grullas, a los que les es natural vivir en sociedad, se someten a un rey. De lo dicho es evidente que al hombre le es necesario y útil vivir en multitud y sobretodo en una multitud que pueda bastarse para toda la vida como es la ciudad o reino, y principalmente bajo uno que gobierna para el bien común y que es llamado rey." DRPP, I, 76, 18- 77, 13.

la combinación de dicha consideración naturalista con la concepción de derecho natural. Si la lectura tomista de Aristóteles, de la fundamentación del orden político, opera como supuesto teórico del *tractatus* de Juan, no lo hace sino a la par y en combinación con la concepción de *derecho natural*. Analicemos entonces ahora esta vinculación en detalle.

*Y es evidente también que este gobierno se deriva del derecho natural por esto, a saber, porque el hombre es naturalmente un animal civil o político y social, al punto que, antes de Belo y Nino, que reinaron en un comienzo, los hombres no vivían conforme a su naturaleza como hombres, sino como bestias, sin gobierno, como cuenta en su primer libro Contra los paganos Orosio que algunos han dicho. Y Cicerón dice cosas semejantes al comienzo de su Vieja Retórica, y el Filósofo dice de tales en la Política (I, 2, 1253 a 27) que no viven como hombres sino como dioses o bestias. Y como los hombres no podían ser conducidos por medio de un lenguaje común, de la vida bestial a la vida en común, conveniente según su naturaleza, como se vio, los hombres que hacían más uso de la razón compadeciéndose del error de sus semejantes, hacia la vida en común ordenada bajo alguien único comenzaron a conducirlos, por medio de razones persuasivas, como dice Cicerón, y así conducidos con ciertas leyes se unieron para vivir comunitariamente. Estas leyes, ciertamente, pueden ser llamadas aquí derecho de gentes. Y así es manifiesto que el gobierno de este tipo se deriva del derecho natural y del de gentes.<sup>308</sup>*

---

<sup>308</sup> “*Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali, ex eo scilicet quod homo naturaliter est animal civile seu politicum et sociale in tantum, ut ante Belum et Ninum, qui primitus regnaverunt, homines non naturaliter nec ut homines, sed more bestiarum sine regimine vivebant, ut narrat quosdam dixisse Orosius primo libro suo Contra paganos. Et Tullius consimilia dicit in principio Veteris Rethoricae, et Philosophus dicit de talibus in Politicis quod non vivunt ut homines sed ut dii vel bestiae. Et cum per verba communia ad vitam communem naturaliter eis convenientem, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatiens errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocare coati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur.*” DRPP, I, 77, 16-27, 78, 1-4.



Tanto en la definición como en la descripción del surgimiento del *regnum* Juan recurre a tesis aristotélicas leídas a partir de la interpretación de Tomás de Aquino, expuesta en el *DR*, pero también recurre al concepto de derecho natural y de gentes. Con objeto de determinar el origen del reino, Juan afirma en tres oportunidades que el *regnum* se *deriva* del derecho natural (en dos de estas oportunidades también afirma que deriva del derecho de gentes).<sup>309</sup> En esta descripción de la génesis o del origen del *regnum*, Juan cita a Aristóteles, incorporando elementos propios de la relectura tomista. El pensamiento aristotélico queda paradigmáticamente caracterizado por la expresión acerca de la naturaleza política del hombre, que en este caso se vincula también con las nociones de derecho natural y de gentes (en este caso completando la descripción con una cita de Cicerón). Sin embargo, la articulación teórica de los distintos elementos utilizados por Juan para fundamentar el *origo regni* resulta compleja. Juan parece yuxtaponer distintas nociones pertenecientes a diferentes tradiciones sin ofrecer un despliegue argumentativo que dé cuenta de la relación entre tales nociones.<sup>310</sup>

A pesar de las diferencias evidentes entre la concepción presente en esta cita ciceroniana con la teoría política aristotélica, Juan reúne ambos pensamientos, y es en esta peculiar combinación donde encontramos elementos para afirmar la existencia de un naturalismo *sui generis*. Así como, al citar a Aristóteles, Juan está teniendo particularmente en cuenta la lectura tomista del Estagirita, con la recurrente apelación

---

<sup>309</sup> Juan afirma en tres oportunidades en el primer capítulo del DRPP que el *regnum* se deriva del derecho natural. En dos de ellas asocia dicha tesis la definición aristotélica de hombre: “*Est autem tale regimen a iure naturali et a iure gentium derivatum. Nam cum homo sit naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum ...*” DRPP, I, 75, 22-25 ; “*Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali, ex eo scilicet quod homo naturaliter est animal civile seu politicum et sociale ...*” DRPP, I, 77, 16-18 ; “*Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur*” DRPP, I, 78, 30-31.

<sup>310</sup> Para una contextualización crítica de las citas de Aristóteles, Cicerón y Orosio, ver: Tursi, A. “El hombre, un animal social y político” en *Deus Mortalis*, nº 4, 2005, pp. 22-24.

al derecho natural y de gentes, además de hacer referencia explícita a Cicerón, podría estar teniendo en cuenta las definiciones tomistas del *DL*.<sup>311</sup>

En esta cita se distinguen varios elementos: 1. la existencia de un tránsito de una vida identificada como bestial a una vida propiamente humana (conforme a su naturaleza), identificada con la vida en común con otros hombres; 2. que el tránsito es posible gracias a algunos hombres que los conducen por medio de razones persuasivas; 3. tales razones son ciertas leyes llamadas derecho de gentes; 4. el derecho de gentes hace posible la vida en comunidad. En otras palabras, aquellos que hacen mejor uso de su razón persuaden al resto de vivir una vida ordenada bajo un único gobernante. La vida comunitaria es posible gracias a la existencia de “ciertas leyes” (*ius gentium*) establecidas para conducir a los hombres. La idea de *derivación* a partir de cierta legalidad intrínseca como lo es la ley natural supone principalmente la idea de un tránsito continuo hacia la institución del *regnum*, como una instancia que no irrumpe como novedad respecto de determinado orden, sino que se presenta como culminación derivada de un estadio anterior.

A partir de esta descripción del *origo regni* se afirma, por un lado, la anterioridad de la comunidad respecto de cualquier acuerdo acerca de las leyes civiles, y por otro, que el fin del gobierno temporal se identifica con cierta vida en comunidad o con el bien común de la multitud reunida. Al igual que en el *DR*, en el *tractatus* de Quidort la vida feliz o la vida virtuosa no forma parte de la explicación de la necesidad de la vida en multitud y del gobierno. La vida virtuosa como fin del hombre aparece como un epígono, como un tópico perteneciente a la tradición clásica

---

<sup>311</sup> La importancia del *De lege* en la formulación de Juan Quidort ya fue señalada por Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Vrin, Paris, 1942, p. 63. Leclercq afirma que en las formulaciones acerca del derecho natural y de gentes Juan estaría siguiendo a Tomás, para quien el derecho natural es manifestación de las exigencias intrínsecas de la naturaleza humana. Cf. Leclercq, *ibid.*, pp. 61-62. “La source des conceptions juridiques de Jean de Paris n'est donc à chercher ni chez les régaliens français, ni dans les textes du droit romain: elle est dans la philosophie thomiste.” *Ibid.*, p. 64. Janet Coleman afirma que Juan lee a Aristóteles no sólo a través de Tomás de Aquino, sino también a través de las instituciones de Roma que habían sobrevivido transformadas en los gobiernos de las ciudades medievales. Janet Coleman, *A History of political Thought*, Blackwell, USA, 2000, p.124.

que se incorpora pero que ha perdido su fuerza de causa. Al no operar como causa del orden político, el ideal de la “vida buena” no forma parte de aquello que es fundamento y explicación del *origo regni*, sino que es recuperado como un elemento retórico una vez que la argumentación está concluida. La identificación del *regnum* con la conducción de la multitud reunida hacia un determinado fin, identificado con la vida virtuosa o el bien común, es una continuación del modelo del pensamiento político clásico.

Al fundamento naturalista constituido, como señalamos, a partir de elementos aristotélicos bajo la luz del *DR* y de la consideración ciceroniana de ley natural, se superpone una explicación convencionalista que afirma que el gobernante temporal es instituido por los hombres con el fin de conservar la paz. Luego de presentar los elementos que permiten reconstruir una incipiente teoría acerca del *dominium*, Juan expone el fundamento de la existencia del gobierno del príncipe sobre la base de un racionalismo instrumental. Cierta tensión que señaláramos en el tratado tomista se explicita en el tratado de Juan de Paris en la presencia de dos explicaciones del origen del gobierno humano:

*Mas como a causa de tales bienes exteriores sucede unas veces que es perturbada la paz común, si uno usurpa lo que es de otro, y como otras veces los hombres demasiado apegados a sus cosas no las comparten cuando lo requiera la necesidad y utilidad de la patria, por ello fue instituido por el pueblo un príncipe que presida en tales casos como juez que discierne lo justo y lo injusto, como vindicador de las injurias y como medida en la distribución de los bienes exteriores por parte de los particulares, según una justa proporción y en favor de la necesidad o utilidad común.*<sup>312</sup>

---

<sup>312</sup> “*Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat, quia etiam interdum homines quae suae sunt nimis amantes ea non communicant prout necessitati vel utilitati patriae expedit, ideo positus est princeps a populo qui in talibus praest ut iudex decernens iustum et iniustum, et ut vindex iniuriarum et ut mensura accipiendo bona a singulis secundum iustam proportionem pro necessitate vel utilitate communi.*” *DRPP VII*, 97, 4-11.

En esta segunda formulación, Juan expresa en términos diferentes el origen del gobierno en relación a su función: sostiene que el príncipe es instituido por el pueblo con el fin de que presida como juez en las disputas que puedan surgir a causa de los bienes exteriores. Según esta última explicación, los hombres eligen un gobierno para que actúe como juez que dirima en los conflictos entre los propietarios. Mientras que el primer análisis afirma que el orden político deriva de la naturaleza social y política del hombre, como uno más dentro de los elementos vinculados con su naturaleza, como la casa, la aldea, etc., el último análisis identifica el aspecto convencional del orden político, de la existencia del gobernante, dado que parecería ser el resultado de una elección por parte de individuos cuyos fines o necesidades pueden ser satisfechos al margen del orden político. El gobierno queda vinculado con la necesidad de la instauración de un régimen de justicia, como neutralizador de falencias. La existencia del gobierno es justificada sin necesidad de apelar a un fin propio de la comunidad sino reduciendo su función a la necesidad de mantener reunida la multitud de individuos cuyo rasgo distintivo es el ser propietarios, *domini*. A estos dos modelos coexistentes los denominamos “modelo naturalista” y “modelo convencionalista” para llamar la atención sobre el carácter ambiguo del texto de Quidort. Mientras que el primer aspecto pone el acento en cierto modo de concebir la naturaleza del hombre ligada a las necesidades naturales y a los impulsos que la conducen a buscar la suficiencia de vida en la constitución de comunidades políticas, el segundo aspecto parece volver a la consideración agustiniana sobre los vínculos políticos como medios para contener la *libido dominandi* del hombre.

¿Son efectivamente contrarias ambas formulaciones? ¿Es posible encontrar en el *tractatus* un modo de conciliar ambas explicaciones del origen del *regnum*?

Consideramos que, en efecto, es posible conciliar la descripción naturalista con la explicación de carácter más moderno a partir de la teoría de la propiedad ofrecida por el *tractatus*.

Veamos a continuación de qué modo se introduce la temática acerca de la propiedad.

## **2. La teoría de la propiedad: *dominium in rebus***

En nuestra introducción al presente capítulo anticipamos que el *tractatus* se inicia con un Proemio en el que Juan presenta un tema novedoso en el contexto de un tratado sobre el reino: el tema es el poder de los ministros eclesiásticos sobre los bienes exteriores. Juan presenta dos opiniones existentes respecto de la *potestas* de los pontífices eclesiásticos, a las que considera erróneas. Tales opiniones son ilustradas a través de las posiciones de los Valdenses y la de los Herodianos.

*De igual modo, respecto del poder de los pontífices eclesiásticos, la verdad guarda el término medio entre dos errores. Pues el error de los Valdenses fue sostener que a los sucesores de los apóstoles, a saber, el papa y los prelados eclesiásticos, les repugna la soberanía en lo temporal y no les es lícito poseer riquezas temporales. (...) Mas el otro error fue el de Herodes quien, oyendo que Cristo había nacido rey, creyó que era rey terreno. De esto parece derivarse la opinión de algunos modernos quienes, en tanto se apartan del error anterior, caen de lleno en su opuesto, al punto de que aseveran que el soberano papa, en cuanto ocupa el lugar de Cristo en la tierra, posee la soberanía, el conocimiento y la jurisdicción sobre los bienes temporales de príncipes y barones. Afirman también que ese poder en lo temporal lo detenta el papa de manera más excelente que el príncipe, porque el papa lo posee según la autoridad primaria: de Dios en forma inmediata, el príncipe, en cambio, lo posee de Dios a través del papa. (...) Afirman además que el papa se halla entre los bienes temporales de manera diferente que los príncipes y los prelados, porque sólo el papa es el único verdadero soberano, al punto de que puede, a su antojo, absolver al deudor de la deuda y, a su antojo, quitarle a alguien lo que éste tiene como propio, y un hecho del papa guarda derecho, aunque peque y no deba hacer eso, a no ser por una causa*

razonable, como por ejemplo en defensa de la Iglesia o algo semejante. En cambio, los restantes prelados y los príncipes no son soberanos, sino tutores, procuradores o administradores. Esta opinión respecto de la soberanía sobre las cosas no sólo nace del error de Herodes, también parece inspirar el error de Vigilancio. Pues todos sostienen -y de hecho debe sostenerse- que al papa siendo soberano no le repugna, en razón de su estado, algo que sea propio de la perfección evangélica. Y consta que si el papa, en razón de su estado: en cuanto que es papa y vicario de Cristo, es soberano de todas las cosas, la renuncia a la propiedad y el rechazo de la soberanía en lo temporal le repugna en razón de su estado, en tanto lo opuesto a ello le conviene por sí.<sup>313</sup>

Dentro del marco más general de la definición del *poder* –el tratado lleva el título *De potestate regia et papali*-, se incluye un tipo específico de poder: el ejercido sobre los bienes materiales. A este poder se lo llama *dominium* y, aunque no se refleje en el título de la obra, es tal vez el tema principal de la misma. En este sentido, recoge la

---

<sup>313</sup> “*Modo consimili circa potestatem ecclesiasticorum veritas medium Pont inter duos errores. Nam error Valdensium fuit sucesoribus apostolorum, scilicet papae et praelatis ecclesiasticis, repugnare dominium in temporalibus nec eis licere habere divitias temporales. (...) Alius vero error fuit Herodis, qui audiens Christum regem natum credidit ipsum regem esse terrenum. Ex quo derivari videtur opinio quorundam modernorum, qui in tantum supradictum errorem Valdensium declinant ad oppositum totaliter deflexi, ut asserant dominum papam in quantum est loco Christi in terris habere dominium in temporalibus bonis principum et baronum et cognitionem seu iurisdictionem. Dicunt etiam quod hanc potestatem in temporalibus habet papa excellentius quam princeps, quia papa habet eam secundum primariam auctoritatem et a Deo mediante, princeps autem habet eam a Deo mediante papa. (...) Dicunt amplius quod aliter se habet papa ad bona temporalia quam principes et praelati, quia solus papa est verus Dominus, ita quod potest pro libito absolvere usurarium a debito usurae et auferre ab aliquo pro suo libito, quod alias suum est, et tenet factum papae licet peccet, nec debeat hoc facere nisi ex causa rationabili, ut pro defensione ecclesiae vel huiusmodi; sed praelati ceteri et principes non sunt domini, sed tutores, procuradores, dispensatores. Haec autem opinio quantum ad dominium in rebus non solum ex errore Herodis nascitur, sed videtur inferre Vigilantii errorem. Nam hoc tenet omnes et tenendum est, quod domino papae non repugnat ratione status sui aliquid quod est perfectionis evangelicae. Constat autem, quod si papa ratione sui status, in quantum papa et Christi vicarius est, dominus omnium, abdicatio proprietatis et abiectio domini in temporalibus ei repugnat ratione status, cum oppositum ei per se conveniat.*” DRPP, Proemio, 69, 15-19; 70, 9-18; 70, 26-71, 12.

disputa franciscana acerca de la propiedad<sup>314</sup> y utiliza esta disputa para dar una respuesta concreta a una circunstancia histórica específica, el ya mencionado conflicto entre el rey francés y Bonifacio VIII.<sup>315</sup> En efecto, Juan introduce al lector en la temática del tratado tomando como punto de partida un análisis exhaustivo de las distintas posiciones acerca de la vinculación de los ministros eclesiásticos con los *bona exteriora*. La irrupción del tema del *dominium* es particularmente llamativa dada la aparente inoportunidad del tema dentro de un tratado que, como su título enuncia, tiene por alcance la determinación de la jurisdicción de los poderes real y papal. El debate acerca del *dominium in temporalibus* había sido tratado anteriormente por los franciscanos como un tema propio e interno de la eclesiología, pero nunca dentro del marco de la naciente teoría política. De esta manera, Juan produce un giro en la discusión al fundar las bases de su teoría política en uno de los temas que hasta ahora era exclusivo de la discusión interna a la Iglesia, y que tiene por protagonista a uno de los poderes en torno al cual se presenta la discusión acerca de la jurisdicción. El *dominium in rebus* de ministros eclesiásticos, propio de la problemática eclesiológica, es incorporado en un marco teórico mucho más amplio que tiene por objetivo principal la especificación de los poderes y sus respectivas jurisdicciones. Esto tiene por consecuencia la *politización* de un tema que, con anterioridad, no tenía lugar en los tratados políticos sino que era exclusivo de la disputa interna a la Iglesia.

Respecto de la propiedad de los ministros eclesiásticos, Juan expone lo que considera dos proposiciones opuestas, ambas erróneas: mientras que los Valdenses sostienen que, en razón de su estado (*ratione status*), a los preladados eclesiásticos repugna el *dominium in temporalibus*, los Herodianos sostienen que, justamente en razón de su estado, es al Papa, *in quantum est loco Christi in terra*, a quien

---

<sup>314</sup> Coleman reconstruye la posición de *via media* del *tractatus* en torno al conflicto entre las dos posiciones franciscanas en relación a la propiedad. Cf. Coleman, "The Dominican Political Theory of John of Paris in its Context", *The Church and Sovereignty, Essays in Honour of Michael Wilks*, ed. D. Wood, Oxford, 1991.

<sup>315</sup> Para un completo desarrollo contexto histórico del tratado de Juan de Paris en el marco del conflicto entre Felipe IV y Bonifacio VIII es desarrollado ver Garfagnini, Gian Carlo, "Il *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello", *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo, Atti del XXV Convegno storico istituzionale*, Spoleto, 1990.

corresponde un completo *dominium in temporalibus*: los Herodianos vinculan el *dominium* con la posición del Papa, quien ocupa el lugar de Cristo en la tierra; mientras que, por otro lado, los valdenses considerando el *status* sacerdotal como una condición absolutamente espiritual, a la que es totalmente ajena la posesión material, afirman la repugnancia hacia toda propiedad temporal.<sup>316</sup>

Con todo, ambas posiciones definen en última instancia la *potestas* como un atributo que se vincula, positiva o negativamente, con un cierto *status*. Juan examina con mayor detalle las tesis de los Herodianos, de mayor relevancia porque asocia tales tesis con las compartidas por “algunos modernos”.<sup>317</sup> Estos modernos representan la

---

<sup>316</sup> Debe notarse que con esta asociación de las tesis sostenidas por la teocracia papal y el herodianismo Juan formula su rechazo absoluto de esas tesis mediante una tipificación paradójica de las pretensiones papales de su época. Esta paradoja resulta de la vinculación de las posiciones teocráticas basadas en última instancia en tesis teológico-metafísicas de origen neoplatónico con un dato de la historia de la salvación que deriva el *dominium in temporalibus* del simple carácter de rey terreno de Cristo. Para la posición teocrática todo poder deriva virtualmente del poder primero. En el caso de la propiedad, se afirma que quien tiene verdadero poder es el papa, quien es único *dominus* en virtud de su condición de absoluto ontológico en el orden terreno. En cambio los Herodianos derivan su posición del error de Herodes que consideraba a Cristo como un pretendiente al ejercicio del poder temporal. Esta distinción entre fundamento teológico-metafísico del *dominium in rebus* y el fundamento puramente bíblico-histórico de ese mismo *dominium* es fundamental a efectos de extender el carácter simplemente retórico argumentativo de la asociación entre papa como *dominus* absoluto y como rey terreno.

<sup>317</sup> Señalamos en la Introducción a este capítulo las dificultades para precisar aquellos contra quienes estaría argumentando Juan a los que alude al decir “algunos modernos”. Desde este aspecto se puede señalar con vistas a una futura investigación ciertas diferencias que dan cuenta de una distancia entre las tesis sostenidas por Juan, que representan la posición hierocrática y las sostenidas por el propio Egidio. Ha sido señalado por Ubl como dato para sostener que el tratado de Juan es anterior al de Egidio Romano, que en ningún lugar del DRPP se hace referencia al revolucionario argumento de Egidio, de que únicamente el bautismo cristiano fundamenta los legítimos derechos de propiedad y de dominio. Por otro lado, mientras que Juan señala, como característica de la *plenitudo potestatis* papal que el sumo pontífice actúe sobre los bienes *ad libitum*. Esta expresión no solo no aparece en el tratado de Egidio, sino que además, al hacer referencia a la posibilidad del papa de actuar saltando por sobre la ley establecida, sin causa segundas, dice que tal accionar obedece a las circunstancias y es *secundum rationem*. Por otra parte, en lugar de poner tanto peso en la definición del papa como único *dominus*, Egidio habla más frecuentemente de la iglesia como verdadera *domina*. Cf. Ubl, K., “El itinerario de Juan Quidort hacia la filosofía social”, *Patristica et Mediaevalia*, XXVI, 2005.



posición a la que Juan se opone fundamentalmente, y afirman cuatro tesis polémicas que detallamos a continuación:

1. El Papa tiene *dominium in temporalibus bonis* de príncipes y barones, así como también *cognitio* y *iurisdictio*.
2. Esta *potestas in temporalibus* la detenta de forma más excelente que el príncipe porque la adquiere según la autoridad primaria y de Dios de forma inmediata, mientras que los príncipes obtienen su poder de Dios a través del Papa (*mediante papa*).
3. El Papa no posee, sin embargo, ejecución inmediata, con algunas excepciones, mientras que el príncipe posee regularmente ejecución inmediata.
4. El Papa se afirma, respecto de los bienes temporales, como el único verdadero *dominus*, al punto de *pro libito* poder absolver al deudor de su deuda, o quitar a alguien lo que tiene como propio. Los otros preladados o príncipes no son *dominus* sino *tutores*, *procuratores* o *dispensatores*.

Las tesis 1 y 4 ponen el acento en el poder del Papa sobre los bienes temporales. Este es un particular modo de comprender la *potestas* papal, en tanto *potestas in temporalibus bonis*. En relación con ésta, el poder del Papa es superior al poder temporal (1), definiéndose como único y verdadero *dominus* de cualquier bien (4). Este poder ilimitado se expresa en la formulación “*pro libito*”, que da cuenta de la naturaleza del poder papal sobre cualquier bien temporal al punto de no estar sujeto a ningún tipo de criterio por encima de su propia determinación. El Papa se constituye en árbitro último en relación con los bienes. Las tesis 2 y 3, por su parte, expresan la naturaleza del poder del Papa, el origen de su poder y el vínculo con el poder temporal. La posición de estos “modernos” legitima las pretensiones del Papa Bonifacio de afirmar su *plenitudo potestatis*. Estas cuatro tesis serán refutadas específicamente a lo largo del tratado. Juan adelanta en el Proemio el fundamento sobre el cual se sustentan sus críticas a esta postura: el *dominium* y la *iurisdictio in temporalibus* no son atributos derivados de una esencia, o de un *status*, y en este

sentido no corresponden ni repugnan *a priori* a una naturaleza, sino que pueden o no convenir por concesión o permisión de príncipes o de aquellos con autoridad.

Juan propone entonces como respuesta a este problema “una sana doctrina, un término medio entre dos errores opuestos”.<sup>318</sup>

*Por lo tanto, entre estas opiniones tan contrarias, de las que todos juzgan errónea la primera, yo creo que la verdad ocupa el término medio, a saber, que a los prelados de la Iglesia no les repugna tener soberanía y jurisdicción en lo temporal, contra la primera opinión errónea. Pero ello no les corresponde por sí, en razón de su estado y en razón de que son vicarios de Cristo y sucesores de los apóstoles, sino que les puede convenir tener tales atribuciones por la concesión o permisión de los príncipes, si por devoción de éstos una de aquellas atribuciones les hubiera sido conferida, o bien si la obtuvieran de otra persona con autoridad.*<sup>319</sup>

La propuesta de Juan, que se anuncia como término medio entre los dos errores enunciados, consiste en cambiar el horizonte metafísico en el que estas expresiones se enmarcan. Ambas posturas llegan a conclusiones opuestas partiendo del mismo esquema explicativo de la realidad, apoyándose en cierta noción de *status*. Son diametralmente opuestas porque parten de un mismo supuesto: la noción de *status* como representativa de la constitución ontológica según la cual, en primer

---

<sup>318</sup> DRPP, Proemio, 69, 11.

<sup>319</sup> “*Inter has ergo opiniones tam contrarias, quorum primam erroneam omnes putant, puto quod veritas medium ponit, quod scilicet praelatis ecclesiae non repugant habere dominium in temporalibus et iurisdictionem, contra primam opinionem erroneam. Nec tamen eis debetur per se ratione status sui et ratione qua sunt vicarii Christi et apostolorum sucesores. Sed eis convenire potest habere talia ex concessione vel permissione principum, si ab eis ex devotione aliquid huiusmodi collatum fuerit vel si habuerint aliunde. DRPP, Poemio, 72, 2-11.* Esta tesis fue adelantada en las primeras líneas del proemio: “*Inter quos duos errores doctrina sana mediat, ponens quod monachis non repugnat nec debetur ratione status, sed eis convenire potest, si ipsis a suis ordinariis committatur, quibus de iure debetur.*” DRPP, Proemio, 69, 9-12.

lugar, la realidad constituye un orden jerarquizado y de características inmutables. En segundo lugar, dentro de este orden las personas quedan asociadas y se les atribuyen ciertas prerrogativas y derechos de acuerdo al lugar que ocupan dentro de ese orden. Dentro de estas prerrogativas y derechos, correspondería o no el *dominium*, según sea el caso. En este sentido, ciertos poderes o facultades corresponden por sí mismos a determinado sujeto, en tanto se desprenden como notas o atributos de su esencia.<sup>320</sup> A los Valdenses, según la naturaleza o el *status* espiritual de los ministros de la Iglesia, les repugna cualquier posesión material; mientras que para los “modernos”, es justamente en virtud de su *status* que al Papa, como soberano en lo espiritual, le corresponde con propiedad todo *dominium in temporalibus*.

Juan de Paris propone una tercera posibilidad que presenta como posición intermedia entre las otras dos posturas más extremas. Según esta *via media*, la *potestas in temporalibus* de los prelados eclesiásticos no repugna ni corresponde *ratione status* sino que puede convenirle por concesión de alguien que detente legítimamente tal poder, esto es, que posea tal poder por derecho propio. La consecuencia inmediata de esta tercera vía es capital en el marco de la presente discusión. En efecto, si el derecho sobre una propiedad no viene dado a partir de un *status*, ¿en qué se fundamenta tal derecho? La respuesta de Juan es, en este sentido, sumamente innovadora: el derecho a la propiedad no encuentra su fundamento en un *estatus*, sino en una *operación*: el trabajo.

*Los bienes exteriores de los laicos no han sido conferidos a la comunidad, (...) sino que han sido adquiridos por las personas particulares por medio de su propio arte, trabajo o industria. Y las personas particulares, en tanto particulares, tienen sobre ellos el derecho, el poder y la verdadera soberanía, y cualquiera puede por sí, ya que es su soberano, ordenarlos,*

---

<sup>320</sup> La propuesta de Juan produciría un quiebre respecto de la antigua idea del sistema jerárquicamente ordenado, en el cual el poder inferior se subordina al superior, afirmando la mutua independencia jerárquica y la supremacía de ambos en sus respectivas esferas. Cf. Griesbach, Marc F., “John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy”, *An Etienne Gilson Tribute*, Charles O Neil ed., The Marquette University Press, Milwaukee, p. 38.

*disponerlos, administrarlos, retenerlos, alienarlos a su antojo, sin perjuicio de otro.*<sup>321</sup>

El enfrentamiento de Juan con aquellos “modernos” que sostienen tesis cercanas a la afirmación de la *plenitudo potestatis* papal<sup>322</sup>, y el cambio de paradigma explicativo que esto implica, se hacen evidentes en la presencia de la misma terminología, ahora resignificada. En la reconstrucción de las tesis sostenidas por los teóricos papalistas respecto del tipo de vínculo entre los ministros eclesiásticos - principalmente el Papa- y los bienes exteriores, Juan utiliza ciertas nociones que adquieren un sentido distinto al ser puestas en un nuevo horizonte teórico.

---

<sup>321</sup> “*Exteriora bona laicorum non sunt collata communitati (...) sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito sine alterius iniuria, cum sit dominus. Et ideo talia bona non habent ordinem et connexionem inter se nec ad unum commune caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito. Et ideo nec princeps nec papa habet dominium vel dispensationem in talibus.*” DRPP, VII, 96, 21-27, 97, 1-3.

<sup>322</sup> Si bien, como afirmamos, no hay una posición unívoca respecto de la relación cronológica del *tractatus* de Quidort y el tratado de Egidio Romano consideramos de utilidad presentar aunque sea de modo sintético la definición de *plenitudo potestatis* presente en el tratado de Egidio. La *plenitudo potestatis* se define como una *potestas in spiritualibus et in temporalibus* presentada en términos eclesiológicos como una jurisdicción absoluta. Conceptualmente, esta jurisdicción *ad omnia* se explica recurriendo al concepto filosófico de causalidad: “En primer lugar, formula su definición de *plenitudo potestatis* en términos positivos: tiene plenitud de poder el agente que puede efectuar sin causa segunda todo lo que puede con la causa segunda. El fundamento de esta proposición reside en que ese agente tiene un poder en el que se concentra todo el poder. De inmediato lo hace en términos negativos: carece de plenitud de poder el agente que no tiene el poder de efectuar sin causa segunda lo que puede con ella.(...) Paradigma de la *plenitudo potestatis* es el poder de Dios: *in ipso Deo est plenitudo potestatis*. Dios puede sin causas segundas lo que puede con ellas, pues en Él se concentra el poder de todos los agentes. Aunque regularmente Dios produce el caballo mediante el caballo y el hombre mediante el hombre, al crear el mundo hizo al caballo sin caballo precedente y al hombre sin hombre precedente. El hecho de que Dios pueda todo sin causa segunda significa que lo puede del mismo modo que lo puede cuando hace un milagro, es decir cuando salta por encima del curso común y de las leyes regulares de la naturaleza, por más que, en casos normales, permite que las causas segundas actúen según sus propias leyes.” Cf. Bertelloni, “Los fundamentos Teóricos de la caducidad del orden jurídico en el *De Ecclesiastica Potestate* de Egidio Romano”, *Patristica et Mediaevalia*, XXII, 2001, pp. 25-26.

Juan anticipó que el vínculo con la propiedad podría corresponder a los ministros eclesiásticos si les fuera conferida por alguien a quien corresponda la propiedad *de iure*. Pues bien, la irrupción de la operación del trabajo como productora de propiedad nos permite identificar a quién corresponde *de iure* la misma. Efectivamente, los bienes de los laicos les corresponden no por haber sido conferidos sino por haberlos adquirido por medio del trabajo. Los bienes exteriores de los laicos han sido adquiridos por las personas particulares a través de su propio arte, trabajo o industria. El trabajo otorga a los particulares -Juan subraya «en tanto particulares»- sobre esos bienes “derecho, poder y verdadera soberanía” (*ius et potestatem et verum dominium*)<sup>323</sup>. Esta verdadera soberanía sobre los bienes implica que el particular puede a su antojo (*pro libito*) “ordenarlos, disponerlos, administrarlos, retenerlos, alienarlos”, siempre que con sus actos no perjudique a otra persona. Tiene verdadera soberanía sobre los bienes quien los adquiere como producto de su labor. Es el trabajo el que otorga sobre la propiedad *pleno dominio*, lo que queda de manifiesto por la fórmula *pro libito*. Juan relaciona directamente el origen de los bienes con el tipo de poder sobre ellos. Existen dos posibles orígenes de la propiedad, por lo tanto, existen dos posibles formas de la propiedad: propiedad en sentido primario y en sentido secundario. Por un lado, como producto del trabajo, surge un bien al que denominamos propiedad o *dominium* en sentido primario. Por otro lado, existe otro tipo de vínculo con los bienes, también llamado propiedad o *dominium*, pero que, en tanto es derivado del primero, tiene un sentido secundario. Éste es el que surge de la concesión del *dominium* por parte de aquellos que lo detentan en sentido primario. Este poder, secundario y derivado, se legitima por el hecho de haber sido otorgado por la fuente legítima del poder, *i.e.*, por aquél a quien corresponde de derecho (*de iure debetur*). Y la fuente legítima del derecho es el trabajo, origen primario de la propiedad: es una operación, el trabajo, la que otorga un derecho sobre cierto bien al propietario. Entre los derechos que adquiere sobre sus bienes, se encuentra la posibilidad de alienarlos. El tipo de propiedad que se detenta en sentido secundario y derivado es de gran importancia, pues da cuenta del tipo de propiedad que tiene la Iglesia sobre los bienes donados, ya que no son producto del trabajo.

---

<sup>323</sup> DRPP., 239, 21-26.

*Al respecto ha de saberse que los bienes eclesiásticos en cuanto que son eclesiásticos han sido conferidos a las comunidades y no a una persona en particular. Y por ello sobre dichos bienes ninguna persona particular tiene propiedad y soberanía, sino sólo la comunidad, como p.e. la Iglesia de Chartres o cualquier otra que tenga soberanía y propiedad sobre dichos bienes en cuanto le son propios. Por otra parte, una persona particular, no en tanto particular sino en tanto parte y miembro de una comunidad, tiene sobre ellos el derecho a utilizarlos para su propio sustento, de acuerdo con las exigencias y la decencia de su persona y estado.*<sup>324</sup>

El origen de la propiedad determina la naturaleza de la misma (una propiedad en sentido primario o en sentido secundario) y determina también las notas características de los propietarios. Por ser el trabajo un acto singular, Juan afirma que las personas *en tanto singulares* son propietarios. La Iglesia, en cambio, no es causa de la propiedad, sino que adquiere sus bienes por concesión de aquellos que los detentan *de iure*. Los bienes son donados a la Iglesia como comunidad y, por lo tanto, a diferencia de los bienes de los laicos, ninguna persona eclesiástica, en tanto singular (*persona singularis*), es verdadero *dominus* de tales bienes. Los bienes eclesiásticos han sido conferidos a las comunidades y no a una persona en particular. Sobre dichos bienes ninguna persona particular tiene soberanía y propiedad (*dominium, proprietas*), sino sólo la comunidad. Las personas particulares, no en cuanto particulares (*singularis*) sino en cuanto parte y miembro de una comunidad, tienen derecho de utilizarlos (*ius utendi*) de acuerdo a su persona y estatus.

---

<sup>324</sup> “*Ad quod sciendum est quod bona eclesiastica, ut ecclesiastica sunt, collata sunt communitatibus et non personae singulari. Et ideo in boni ecclesiasticis nulla persona singularis habet proprietatem et dominium, sed communitas sola, ut ecclesia Carnotiensis vel huiusmodi est habens dominium et proprietatem in ipsis bonis ut sibi propriis. Persona autem singularis non ut singularis sed ut pars et membrum communitatis habet in ipsis ius utendi ad suam sustentationem secundum exigentiam et decentiam personae et status (...)*” DRPP, VI, 91, 6-14.

(...) los bienes temporales de los laicos no pertenecen a la comunidad, como más adelante se hará evidente, sino que cualquiera es soberano de sus propias cosas siempre que las haya adquirido por su propia industria. Por ello los bienes temporales de los laicos no necesitan de un administrador común, ya que cualquiera es, a su antojo, administrador de sus propias cosas. En cambio, los bienes eclesiásticos han sido ofrecidos a la comunidad, por ello es necesario que haya alguien único que presida la comunidad como administrador de todos los bienes comunes y ordenador común. Entonces, no es necesario que alguien único presida todo el mundo en las cosas temporales de los laicos, como sí en las de los clérigos.<sup>325</sup>

Los bienes eclesiásticos no pertenecen a particulares, sino que pertenecen a la comunidad, y por lo tanto están interrelacionados: constituyen una comunidad de bienes. En el caso de los bienes de la Iglesia, éstos se insertan dentro de una red de interconexiones tal que, individualmente, nadie es propietario, y por esto es necesario un administrador común. Los bienes temporales de la Iglesia no son adquiridos a través de la industria, sino que han sido donados, y por lo tanto no tienen un *dominus*, sino que la Iglesia como comunidad es *domina et proprietaria illorum bonorum generaliter*. Tales bienes necesitan de un administrador común, a diferencia de los bienes de los laicos, quienes pueden a su antojo, *ad libitum*, administrar, e incluso alienar, su propiedad.

La naturaleza común de los bienes de la Iglesia demanda la existencia de un administrador común. De este modo surgen vínculos, respecto de los bienes exteriores, propios del orden eclesiástico. Los obispos, además del *ius utendi* según su

---

<sup>325</sup> “*Tertio quia temporalia laicorum non sunt communitatis, ut infra patebit, sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae ideo non indigent temporalia laicorum dispensatore communi, cum quilibet rei suae sit ad libitum dispensator. Sed bona ecclesiastica communitati sunt collata; ideo oportet quod sit aliquis unus qui communitati praesit ut bonorum communium dispensator et dispositor communis. Non ergo tantum oportet quod praesit aliquis unus toti mundo in temporalibus laicorum sicut in temporalibus clericorum.*”, DRPP, III, 82, 25-83, 5.

estado, tienen el poder de distribuir y administrar los bienes de la comunidad (en el caso de los obispos, los bienes de la Iglesia Catedral). Todas las congregaciones guardan una unidad, en cuanto son una sola Iglesia que guarda conexión con un miembro principal, el Papa, que tiene por función el cuidado de la Iglesia en general. Es administrador universal de todos los bienes eclesiásticos en general, espirituales y temporales. No porque sea su soberano, sino porque la Iglesia universal es su soberana y propietaria. Las personas particulares, sean cuales fueren (*qualitercumque*), no tienen *dominium*, si bien algunos miembros tienen su administración. De esta concepción de la propiedad se llega a la conclusión de que la única relación que puede tener el Papa con los bienes eclesiásticos es el de administrador y distribuidor universal.

Esto nos permite marcar una diferencia inicial y fundamental entre un tipo de propiedad y otro: mientras que los bienes comunes de la Iglesia se definen así por insertarse en la red vinculante de la comunidad eclesiástica, la relación entre los particulares y sus bienes sólo está mediada por la acción vinculante del trabajo. No existe a la hora de establecerse este vínculo, al menos teóricamente, una comunidad previa que guarde relación con los particulares y sus bienes. En el caso de la Iglesia, la comunidad es anterior, por eso los bienes al ser donados quedan inmediatamente vinculados a tal comunidad.

La naturaleza inmediata del vínculo de los particulares con los bienes exteriores no requiere de la existencia de un administrador común, pues, como se dijo, cada individuo es administrador de sus propios bienes. Lo que surge como necesidad de la existencia de una comunidad de propietarios es la figura de un juez que regule los posibles conflictos que surjan con motivo de dicha propiedad. La necesidad de un gobernante es consecuencia de la existencia de tales bienes. Dice Juan que, por causa de los bienes exteriores, algunas veces la paz es perturbada. Para esto es instituido el príncipe, para que presida como juez que discierne lo justo y lo injusto, en los casos en que surgen conflictos y disputas que perturban la paz común, “como vindicador de las injurias y como medida en la distribución de los bienes de los particulares según



una justa proporción y a favor de la necesidad o utilidad común.”<sup>326</sup> En este sentido, el príncipe, no tiene *dominium*, pero tiene *iurisdictio*, definido como “el derecho de discernir qué es lo justo y qué lo injusto”:

*Ya que no es lo mismo tener propiedad y soberanía sobre los bienes exteriores de los laicos y tener jurisdicción, o sea el derecho de discernir qué es lo justo y qué lo injusto sobre tales bienes, como tienen los príncipes el poder de juzgar y discernir sobre los bienes de los súbditos, aunque no tengan soberanía sobre esos bienes (...).*<sup>327</sup>

Así como en materia de fe los conflictos se resuelven gracias a la existencia de un único representante del máximo poder en lo espiritual, en la comunidad política también debe existir un árbitro que dirima en materia de propiedad privada. Es la labor individual, motivada por las características de la naturaleza del hombre, lo que establece el vínculo entre el individuo y la propiedad, de modo que tales bienes no están interconectados ni con otros miembros de la comunidad ni están mutuamente interordenados<sup>328</sup>:

*(...) y por ello tales bienes no guardan orden o conexión entre sí, ni están referidos a una cabeza común que tuviera su disposición y administración, puesto que cada uno es administrador de sus propias cosas como le parezca.*

---

<sup>326</sup> DRPP VII, 97, 9-11.

<sup>327</sup> “*Et quia non est idem habere proprietatem et dominium in bonis exterioribus et habere iurisdictionem, id est ius discernendi quid sit iustum vel iniustum in ipsis, sicut habens principes potestatem iudicandi et discernendi in bonis subditorum licet non habeant dominium in re ipsa (...)*”. DPRR, VIII, 98, 14-18.

<sup>328</sup> Es interesante señalar la oposición entre esta posición y la sostenida por Egidio Romano en *De eclesiástica potestate*, donde afirma que toda propiedad es válida a partir de la primera *communicatio* establecida entre el hombre y la Iglesia, de modo que todos los bienes están mutuamente relacionados como partes de un todo que los legitima.

*Y por ello ni el príncipe ni el papa tienen la soberanía y la administración sobre tales bienes.*<sup>329</sup>

Tal *dominium* es tanto lógica como históricamente primero que cualquier modo de jurisdicción.<sup>330</sup> Esto es: la determinación de lo que es justo e injusto en relación al uso de los bienes privados es una jurisdicción que viene a la existencia con el fin de enmendar ofensas y asegurar las necesidades comunes. La jurisdicción del príncipe se deriva de las circunstancias efectivas del *dominium* privado. Juan afirma que no es lo mismo tener propiedad y soberanía sobre los bienes exteriores de los laicos (*proprietas* y *dominium*) que tener jurisdicción (*iurisdictionis*), o sea, el derecho de discernir qué es lo justo y qué lo injusto sobre tales bienes. Este último es el poder que tienen los príncipes sobre los bienes de sus súbditos.

La aparición del momento político -la necesidad del gobernante- es pues posterior y tiene una función estrechamente vinculada a la existencia de la propiedad de los particulares. El origen del *regnum* parece, desde este punto de vista, una exigencia posterior y una consecuencia del vínculo de propiedad. El gobierno del príncipe es únicamente legitimado cuando se establece por un proceso en el cual los hombres acuerdan ser gobernados. Es así como la definición naturalista del origen del *regnum* se vincula con la descripción de tal origen como momento de institución voluntaria por parte de individuos racionales. Es a través del concepto de *ius naturale* como legalidad propia de la naturaleza humana, definida en los términos de un hombre carente que se apropia de lo necesario para su subsistencia a través del trabajo, que se explica la institución del *ordo politico*, como aquello instituido como causa de tal naturaleza.

---

<sup>329</sup> “*Et ideo talia bona non habent ordinem et connexionem inter se nec ad unum commune caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito. Et ideo nec princeps nec papa habet dominium vel dispensationem in talibus.*”. DRPP, VII, 96 27-97, 3.

<sup>330</sup> Esta idea es señalada por Nederman en “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988, p. 18.

En síntesis, los hombres, en tanto particulares, tienen sobre sus bienes propiedad (*dominium*), esto es, soberanía (*potestas*). Este poder se fundamenta en la definición de la propiedad como producto de la industria de los hombres<sup>331</sup>. Ni el Príncipe ni el Papa tienen sobre los bienes de los particulares *dominium*. Tal poder no les corresponde ni en cuanto a su estado ni en cuanto a su función. En cuanto a su función, el poder que tiene el príncipe es el poder de jurisdicción (*iurisdictio*), debiendo preservar la paz, sin la cual el objetivo principal que mueve a los hombres a asociarse sería inalcanzable. Los bienes exteriores son muchas veces motivo de disputas que ponen en peligro la paz de la comunidad, para esto el pueblo elige un príncipe que cumple la función de árbitro o mediador del conflicto.

En el caso de los bienes de los laicos, el Papa no tiene *dominium* ni tampoco es distribuidor, a no ser en caso de extrema necesidad de la Iglesia, donde no sería dispensador sino declarador de derecho (*iuris declarator*). Hay un caso peculiar, en tanto parece abrir una nueva dimensión en estos dos órdenes tan bien distinguidos, que es el caso de extrema necesidad de la fe. En los casos en los que la fe peligra, los bienes de los laicos son reinterpretados en su aspecto de bienes de fieles, que como tales son comunes y deben ser compartidos. En este caso el Papa tendría administración sobre estos bienes en tanto, no sólo es cabeza de los clérigos, sino de todos los fieles. Tal ordenación sería una declaración de derecho (*iuris declaratio*), y este caso es entendido como un caso de necesidad (*casus necessitatis*).<sup>332</sup>

---

<sup>331</sup> “*Ad quod declarandum considerandum est quod exteriora bona laicorum non sunt collata communitati sicut bona ecclesiastica, sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito sine alterius iniuria, cum sit dominus.*” DRPP, VII, 96, 21-27.

<sup>332</sup> “Ahora bien, como el papa es la cabeza casi suprema no solo de los clérigos, sino también de todos los fieles en general, en tanto fieles, e informador general de la fe y de las costumbres, y como en caso de suma necesidad de fe y costumbres todos los bienes de los fieles son comunes y deben ser compartidos, incluso los cálices de las Iglesias, puede él administrar los bienes exteriores de los fieles y discernir cómo distribuirlos conforme lo exija la necesidad común de la fe; la cual, de otro modo, sería destruida por el ataque de paganos o algo semejante. Y si fuera tan grande la necesidad y tan evidente, el papa podría exigir diezmos o determinadas contribuciones por parte de los fieles particulares, pero según una debida proporción a fin de que ninguno sea sin razón más gravado que otro, para socorrer la necesidad común de la fe. Y tal ordenación del papa no es sino su declaración de derecho. (...) Mas

Los ministros eclesiásticos -según la *via media* adoptada por Juan-, cuyo estado no excluye la posibilidad de poseer bienes, tampoco tienen sobre éstos un dominio autónomo. El vínculo no es de *dominium*, en tanto la Iglesia es la única *domina*, y la relación con tales bienes no es una relación directa, sino *per media*: si poseen alguna propiedad es porque otro, poseedor de verdadera jurisdicción sobre esos bienes, se los ha encomendado. En este caso también hace uso de la expresión *per media* utilizada en la reconstrucción de los argumentos de los “modernos”. En aquel caso, utilizaba la expresión para hacer referencia al poder de príncipes y barones a través de la mediación del Papa; ahora, la utiliza modificando por completo la fuente de la legitimación: es el pueblo el que tiene el *dominium* y la *potestas*, los príncipes sólo *por medio* del pueblo tienen *potestas iurisdictionis*, del mismo modo que el Papa sólo por medio del concilio tiene el poder de jurisdicción sobre la Iglesia.

Como dijéramos, opuesta a esta concepción metafísica que concibe la propiedad como resultante de un *status*, Juan propone una concepción de la propiedad que encuentra su fundamento en una *operación*. De esta manera el trabajo como operación propia del hombre, que tiene por fin la satisfacción de las necesidades, se constituye en uno de los pilares de la fundamentación del orden político. El *dominium in rebus* que, en última instancia, solamente equivale a un vínculo del hombre con las

---

fuera de estos casos de necesidad en favor del bien espiritual común, no posee el papa la disposición de los bienes de los laicos, sino que cada uno dispone de lo suyo como quiera. Y en favor del bien común temporal dispone el príncipe en caso de necesidad.” *“Papa vero quia est quasi supremum caput non solum clericorum sed generaliter omnium fidelium ut fideles sunt, tamquam generalis informator fidei et morum in casu summae necessitatis fidei et morum, in quo casu omnia fidelium bona comuna sunt id est communicanda, etiam calices ecclesiarum, habet bona exteriora fidelium dispensare et ut exponenda discernere prout expedit communi necessitati fidei quae alias subverteretur propter irruitionem paganorum vel huiusmodi, et posset tanta esse necessitas et tam evidens quod posset exigere decimas vel determinatas portiones a singulis fidelibus, secundum tamen debitam proportionem, ne aliqui sine ratione plus gravarentur quam alii, ad succurrendum communi fidei necessitati. Et talis papae ordinatio non est nisi iuris declaratio. (...).Extra vero huiusmodi casus necessitatis pro communi bono spirituali non habet dispositionem bonorum laicorum, sed quilibet disponit de suo prout vult et pro communi bono temporali princeps in casu.”* DRPP, VII, 97, 11-22; 98, 3-5.

cosas, funciona como concepto operativo a partir del cual Juan comienza a espigar la existencia de numerosos vínculos posibles, no solamente del hombre con las cosas, sino de los hombres entre sí. La *via media* propuesta por Juan es mucho más que una postura intermedia entre las dos propuestas. Es una nueva forma para explicar la legitimación del poder, y permite dar cuenta de más de un vínculo de dominio. El desarrollo teórico que legitima la propiedad responde a la misma legalidad que permitirá exponer una teoría acerca de la *potestas regia*, según la cual el origen del poder de un príncipe reside en el pueblo que lo elige, e, incluso, modifica el modo de comprender un tipo de *potestas* exclusiva del orden eclesiástico, la *potestas iurisdictionis*, dando cuenta de este modo de elementos que nos permiten pensar en un incipiente conciliarismo.

### **Propiedad y orden natural en el *origo regni***

En el primer apartado señalamos la existencia de un doble discurso del origen del *regnum* dentro de la tradición asumida por Juan: por un lado una formulación de carácter naturalista compuesta sobre la lectura tomista del Aristóteles y, fundamentando esa formulación, la vinculación del origen del *regnum* con el derecho natural y de gentes. Por otra parte, aparece en el tratado una propuesta explicativa del orden político de corte convencionalista, según la cual los hombres instituyen el gobierno del príncipe para que cumpla una función específica: oficia de juez en los posibles conflictos que surgen con motivo de la propiedad. A continuación, ensayaremos una propuesta conciliatoria de ambos discursos acerca del origen del reino a partir de lo que señalamos como una “teoría de la propiedad”. En efecto, a partir de la consideración propuesta respecto de la propiedad y los vínculos que genera, es posible ofrecer una lectura conciliatoria de los dos aspectos antes mencionados sobre el origen del orden político y completar así los distintos momentos teóricos que llevan a la institución del gobierno.

Retomemos entonces las tesis establecidas por Juan en el Capítulo primero, sobre las que se conforma la propuesta *naturalista* del *origo regni*. En un primer

momento de la argumentación, Juan define al hombre en función de dos aspectos: por un lado como ser carente por naturaleza de lo necesario para su vida (alimento, vestido y defensa), y como ser que posee habla. Desde este punto de vista se lo diferencia del resto de los animales a los que la naturaleza provee de todo lo necesario para asegurar su subsistencia. Por otra parte, como contracara de este primer aspecto, es definido como animal político o civil, es decir, como ser que, para hacerse de estas cosas necesarias para su vida, se reúne en comunidad. Mientras que al resto de los seres vivos les alcanza para su supervivencia con el impulso dictado por su naturaleza, el hombre necesita del trabajo y de la reunión con otros hombres para completarse. El momento de la argumentación implica la presencia de dos legalidades: por un lado la legalidad natural que permite ordenar los actos en función del fin natural, cosa que en el resto de los animales se efectúa instintivamente, sin necesidad de interpretación; desde este punto de vista, en la explicación del origen del reino que presentamos, las necesidades que los hombres deben satisfacer se vinculan con el trabajo, no aluden al trabajo pero lo suponen. Es así como el tema de la propiedad anticipado en el Proemio comienza a ser sugerido como elemento fundamental en el origen mismo del *regnum*. Definido el hombre como un ser que carece, por naturaleza, “de comida, vestido, defensa”, su primer impulso es el de apropiarse de lo necesario para atender estos bienes.<sup>333</sup> El vínculo del hombre con los *bona exteriora*, mediado por el trabajo, lleva el nombre de *dominium*. El hombre necesita, por naturaleza, de ciertos *bona exteriora*, lo que lo impulsa a la conformación de comunidades cada vez más amplias, hasta llegar a aquella comunidad que satisface todo lo necesario para una vida completa: Si el primer impulso -apropiarse por medio de la operación del trabajo de aquello que necesita para su subsistencia- se enmarca en el orden de la legalidad natural, el segundo impulso -conformar comunidades- no puede realizarse sin la presencia de otro tipo de legalidad: el derecho de gentes. En otras palabras, aquello que establece el vínculo

---

<sup>333</sup> Janet Coleman afirma que los autores de la época, entre ellos Tomás de Aquino y Juan de Paris vieron en Aristóteles una justificación de la propiedad privada como natural. Aquino mostró que Aristóteles afirmaba que la propiedad privada era necesaria como instrumento para la vida buena y el orden de la sociedad (*Summa Theologiae*, IIa IIae. Q.66 a. 2., q. 57, a. 3.; q.94, a.5.). Cf. Coleman, “*Dominium* in Thirteenth and Fourteenth Century Political Thought and its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke”, *Political Studies*, 34, 1985.p. 82.

entre la definición naturalista del hombre y la ley natural en origen del orden político, es que sólo a partir de la existencia de tal orden el hombre puede asegurar el impulso natural de autopreservación. Es en este punto que ambas líneas argumentativas coinciden. Por un lado, la descripción del origen del orden político que se inicia con la caracterización del hombre como marcado por una carencia, y el *regnum* o *civitas* como aquel ámbito donde tales necesidades pueden satisfacerse. Desde esta perspectiva, el tránsito hacia la constitución del orden político, *regnum* o *civitas*, se verifica a partir de un antecedente: el hombre como ser carente o necesitado. Por otro lado, la descripción del *regnum* como instancia derivada del derecho natural y de gentes da cuenta del mismo tránsito, desde la perspectiva de las legalidades involucradas. La ley natural es compartida por todos los seres vivos, dentro de los cuales se incluye el hombre, y determina el impulso a la supervivencia tanto del individuo como de la especie. En el hombre se verifica el mismo impulso, pero su realización no es inmediata como en el caso de los animales, sino que debe acceder a aquello que no le fue provisto de manera inmediata por la naturaleza (alimento, vestido y defensa). Las carencias propias del hombre, que lo impulsan a la vida en comunidad para asegurar la autopreservación, se completan por medio del trabajo - que asegura la propiedad sobre los bienes- y la división del mismo en la vida en comunidad -que asegura el intercambio de lo necesario para una vida completa-. De este modo, la peculiar interpretación de la doctrina aristotélica coincide con las exigencias de la ley natural. El tránsito desde un primer momento hipotético caracterizado por el aspecto carente del hombre hacia un segundo momento en el que sus necesidades se verán satisfechas se da a partir de la apropiación de lo necesario para su vida. El *ius naturale* define un área de libertad, entendida ésta como ausencia de coacción externa, donde el individuo puede actuar como quiera siempre que no dañe a otro. En el tratado de Juan de Paris, es en esta esfera de máxima libertad donde se establece el vínculo entre el individuo y los bienes exteriores adquiridos por el trabajo. Este impulso está asociado a la naturaleza del individuo y a su estructura antropológica original, más que a su incorporación dentro de una estructura política, de manera que pertenece a una esfera de autonomía individual, inalienable. El único que tiene este estrecho vínculo con la propiedad, al punto de poder hacer o deshacer a

su antojo, *ad libitum*, es el particular, en tanto particular. Del vínculo que surge como consecuencia del trabajo no participa ninguna otra instancia que regule o legitime la apropiación, es una instancia autónoma que tiene por elementos vinculados al particular y a sus bienes. Por este motivo Juan afirma que tales bienes no guardan conexión o interrelación entre sí ni con una cabeza común que los administre. Así, la relación entre el particular y los bienes es de una absoluta inmediatez. El vínculo con la propiedad, *dominium*, generado a través del trabajo, no sólo es anterior al establecimiento del orden político y a la necesidad del gobernante, sino que es su origen. Es el primer vínculo originado por el impulso de la ley natural.<sup>334</sup> A su vez el producto del trabajo, la propiedad, es origen de otros vínculos, entre los hombres a través del intercambio que debe ser regulado por ciertas leyes, y con el gobernante legitimado en la ley natural. Es el tránsito entre el *ius naturale*, que en el hombre se manifiesta como el impulso natural hacia la supervivencia, y el *ius gentium*, propio y exclusivo de la humanidad. La presencia de cierta legalidad denominada *ley de gentes*, regula los vínculos que surgen por la condición social del hombre y el tránsito del primer al segundo momento. Uno de estos vínculos es el que surge entre el hombre y la propiedad a partir de la operación del trabajo. La existencia del dirigente surge como tercer y último momento de la argumentación.

Las tres instancias o momentos de la argumentación se corresponden con las distintas instancias que ordenan la realidad. En el primer momento, que transcurre en el marco del derecho natural, el hombre es descrito en su doble constitución: carente y satisfaciendo dicha carencia con los productos del trabajo; la necesidad del intercambio lo impulsa a la constitución de comunidades, realizando el tránsito del

---

<sup>334</sup> Debemos tener en cuenta a la hora de hacer esta lectura un elemento que pone en un nuevo contexto la posibilidad de recepción del texto aristotélico. Este elemento es la valoración cristiana del trabajo. A diferencia de la actitud antigua hacia la economía, los medievales le dieron un lugar central en lo que llamaron la “filosofía moral práctica”, tanto como en la organización constitucional de las ciudades. Este cambio de actitud fue favorecido por una ética del trabajo puesta en práctica por el cristianismo a partir del siglo VI según la cual la labor es una forma de plegaria propia del hombre caído. El modelo de tal ética es Cristo como carpintero y los discípulos, también descritos en cuanto trabajadores. Cf. Coleman, Janet, *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, Blackwell, USA, 2000, p. 8.



primer al segundo momento gracias a la presencia del derecho de gentes. Finalmente, en un tercer momento, y como consecuencia de la necesidad de la existencia y permanencia de la comunidad, se hace manifiesta la necesidad del dirigente o de la instauración de un gobierno que haga posible la continuidad de cierta comunidad. La explicación de esta necesidad se encuentra en la conducta de los hombres, quienes “siguiendo lo propio se separan, siguiendo lo común se unen”.<sup>335</sup> El mismo impulso que conduce a los hombres a reunirse para asegurar su supervivencia, sin la acción reguladora de un gobernante puede conducir también a su disolución. Una vez explicada la existencia de la *civitas vel regnum*, comunidad perfecta, dada por tránsito de la ley natural a la ley de gentes, y regulación sin la cual es imposible el establecimiento de cualquier tipo de asociación humana, Juan afirma la necesidad de que esta multitud sea dirigida por un gobernante.

La existencia del gobierno político se justifica, pues, del siguiente modo: dado que en la *civitas* cada individuo persigue lo propio, se necesita de alguien que tenga en vista lo común, a fin de que la multitud no se disperse, sino que permanezca unida. Sólo la presencia de un dirigente asegura que se conserve la unidad de la *civitas*. La unidad y la paz sólo pueden ser aseguradas a través del gobierno de la multitud.<sup>336</sup> Siguiendo con la descripción expuesta por Juan en el primer capítulo, la conformación de una *multitudo* como la *civitas* resulta también insuficiente sin la presencia de un dirigente, porque tal comunidad no logra de modo autónomo permanecer en la existencia. Sin la presencia de un dirigente, “toda multitud en la cual cada uno persigue lo que es suyo se disuelve y dispersa en diferentes direcciones, a no ser que

---

<sup>335</sup> “*Secundum proprium quidem differunt, secundum vero commune uniuntur*”, *DRPP*, 221, 13 – 14.

<sup>336</sup> La conveniencia de que el gobierno sea de uno y no de una pluralidad reside en la creencia de que en un solo gobernante la virtud está más unida, y por lo tanto es más fuerte, que cuando está dispersa en muchos. Y como el fin que tal gobierno debe perseguir es la unidad y la paz, el gobernante, al ser uno, es más capaz de conseguirlo. El orden de lo político irrumpe con la aparición de un dirigente producto de la necesidad del orden civil: toda multitud se dispersa a no ser que esté orientada hacia el bien común por una única persona. Aparecen aquí los otros dos elementos restantes de la definición de *regnum*: el gobierno de una única persona, y el fin del gobierno presentado en los términos de “bien común”. Estos dos elementos constituyen el modo de ejercicio del gobierno y su fin. Al igual que Tomás, Juan piensa que el gobierno de uno es *utilius* para servir a la paz y unidad de la multitud reunida, en función de que el reino alcance la autosuficiencia.

esté ordenada hacia el bien común por una única persona que procure el bien común”.<sup>337</sup> La causa por la cual tal *multitudo* se dispersa en la ausencia de un dirigente es la misma causa que lleva a su conformación, esto es, el doble aspecto de la constitución antropológica del hombre: el impulso natural a conservarse en la existencia y su capacidad para constituir comunidades por medio de las cuales satisfacer las necesidades vinculadas con ese impulso. En este doble aspecto se manifiestan dos instancias que, si bien son esencialmente opuestas, se complementan: lo propio y lo común. Mientras que el primer impulso se vincula con la conservación de lo propio, y como consecuencia de este impulso surge el vínculo privado con la propiedad, la constitución de los vínculos comunales, instancia imprescindible para el intercambio que asegura la supervivencia, sólo es posible a partir del establecimiento de una esfera de lo común. El impulso primario hacia la conservación de sí, sin una regulación externa atenta contra la posibilidad del establecimiento de lo común y, en tanto lo común es la instancia que hace posible lo propio, debe ser resguardado. Cada individuo, persiguiendo su interés propio y buscando aquello que necesita, tiende a su bien propio, el cual atenta contra la posibilidad de permanencia de lo común, esto es, de la comunidad. Este tránsito de lo propio a lo común comienza con el intercambio de los productos del trabajo. “Lo común” es, en este sentido, un ámbito cuyo origen se encuentra ligado a la preservación de “lo propio”. El vínculo primero e inmediato del individuo con la propiedad, legitimado por la ley natural, determina, por un lado, la función del rey como juez imparcial que permite dirimir en los conflictos que surgen entre los hombres en relación a sus propiedades. Por otro lado, establece la forma en que se vinculan los hombres entre sí y con la comunidad. Este modo de plantear el origen del gobierno político es lo que permitirá poner un límite, teóricamente legitimado, al accionar de tal gobierno, cuando éste pretenda exceder respecto de las funciones para las que fue instituido. El hombre es presentado por Juan desde un doble aspecto: por una lado, como miembro de la *civitas*, y, por otro, como miembro de la *ecclesia*. Pero en ambos casos su vínculo con los bienes exteriores es independiente y precede los vínculos con estas dos figuras. De este

---

<sup>337</sup> “*Omnis autem multitudo quolibet quaerente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur nisi ad bonum commune ordinetur per aliquem unum cui sit cura de bono communi...*”. DRPP, I, 76, 6-8.

modo, Juan pone el origen de lo público, en lo privado; y el aspecto económico y privado, por sobre el político o público.

Estos dos modos de concebir el surgimiento del orden político -esto es, el orden político como producto de la naturaleza o como resultado de una acción deliberada-, provenientes de tradiciones diferentes, encuentran así, en Juan, una lectura conciliatoria. En la primera formulación se articulan tesis tanto aristotélicas, mediadas por la interpretación tomista, como referencias a la ley natural y de gentes, para construir una explicación «naturalista» del origen del reino, mientras que esta segunda definición del gobernante parece fundamentarse en una visión más convencional del gobierno, que parece recuperar la formulación agustiniana.<sup>338</sup> Ambos relatos del origen del orden político convergen cuando podemos unificar las dos líneas argumentativas por medio de la función operativa del trabajo. El producto del trabajo, la propiedad sobre bienes exteriores, es lo que vincula la “línea naturalista”, que como señaláramos combina elementos aristotélico-tomistas y ciceronianos, con una descripción propiamente convencional del origen del *regnum* que anticipa una concepción moderna de estos conceptos. El dirigente tiene por función asegurar la permanencia de lo común, que es el ámbito necesario para la existencia de lo propio, siendo juez de los conflictos que surgen a raíz de la propiedad.

---

<sup>338</sup> Cf. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988, p. 17.

### 3. El poder eclesiástico.

Centrales en la exposición del tratado de Quidort son las razones de su caracterización y de su cuestionamiento a la posición hierocrática. Tales razones, de las que nos ocuparemos en el presente apartado, forman parte de un campo de problemas ligado a temas internos a la eclesiología, de los que no trataremos aquí pues exceden en mucho el tema de la presente investigación. Nos limitaremos en cambio a exponer los elementos teóricos que surgen de la dinámica propia del orden natural y que son utilizados por Juan para cuestionar la posición hierocrática que tipificamos en el apartado anterior. Más precisamente, nos interesa exponer la copresencia de dos modelos alternativos que se conjugan para dar cuenta del orden espiritual, en una operación similar a la producida para la fundamentación del orden político. Por un lado, el modelo que la tradición denomina “hierocrático”, caracterizado como una estructura jerárquica en la que el poder concentrado en la persona del Papa desciende hacia los niveles inferiores; y, por otro lado, un modelo “protoconciliar”, que afirma que el poder no reside primeramente en el Papa, sino en el *populus* que lo delega en la persona del Papa. Como en el caso de la legitimación del poder político, vemos aquí la permanencia de un modelo tradicional y la irrupción de nuevas formas de pensamiento.<sup>339</sup>

En el capítulo anterior analizamos cómo, en el *DR* de Tomás de Aquino, a partir del reconocimiento de la existencia de un fin ulterior al fin natural se producía una subordinación del poder temporal (natural) al poder espiritual (sobrenatural). Veamos en qué términos plantea Juan esta relación:

*Por otra parte, hay que considerar que el hombre no sólo está ordenado a un bien tal que puede adquirirse por naturaleza, cual es vivir según la virtud, sino también está ordenado a un más allá, a un fin sobrenatural, que es la vida*

---

<sup>339</sup> Para un análisis de elementos del *tractatus* de Quidort considerados antecedentes del conciliarismo cf. D’Amico, C., *El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media*, AAVV. La Filosofía política Clásica., EUDEBA, Buenos Aires, 1999.

*eterna, a la cual está ordenada toda multitud de hombres que viven según la virtud. Por ello conviene que haya alguien único que dirija la multitud hacia ese fin. Y, ciertamente, si pudiera alcanzarse ese fin por la virtud de la naturaleza humana, sería necesario que al oficio del rey humano le correspondiera dirigir a los hombres a ese fin, porque llamamos rey humano a ese a quien le ha sido encomendado el sumo cuidado del gobierno en los asuntos humanos. Pero ya que la vida eterna no la consigue el hombre por la virtud humana, sino por la divina, según aquello del apóstol en Romanos (6, 23) “la vida eterna existe gracias a Dios”, por ello conducir a ese fin no es propio del gobierno humano, sino del divino.*<sup>340</sup>

Esta multitud regida por un gobernante hacia el bien común, a su vez, está ordenada a un fin sobrenatural. En el tratado de Juan de Paris no se realiza aquel desplazamiento, que sí encontramos en el *DR*, de una esfera que se continúa en la otra. En el *tractatus* se afirma la existencia de dos fines diferentes pertenecientes a dos órdenes distintos y sujetos a dos gobiernos que ofician de intermediarios para que los hombres puedan alcanzar dichos fines. Ambos poderes provienen inmediatamente de Dios: “Y así son distintos porque uno no se reduce al otro, sino que como el espiritual procede inmediatamente de Dios, así también el temporal”.<sup>341</sup>

---

<sup>340</sup> “*Ceterum est considerandum quod homo non solum ordinatur ad bonum tale quod per naturam acquiri potest, quod est vivere secundum virtutem, sed ulterius ordinatur ad finem supernaturalem, qui est vita aeterna. Ad quam tota hominum multitudo viventium secundum virtutem ordinata est. Ideo oportet aliquem ad hunc finem posset perveniri virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis humani pertinere dirigere homines in huc finem, quia hunc regem humanum dicimus cui commissa est cura summa regiminis in rebus humanis. Sed quia vitam aeternam non consequitur homo per virtutem humanam sed divinam, secundum illud Apostoli Ad Romanos VI: “Gratia Dei vita aeterna”, ideo perducere ad illum finem non est humani regiminis sed divini.”* DRPP, II, 78, 7-19

<sup>341</sup> “La naturaleza no hace nada en vano, sino que a cada cosa hace con un fin propio.” Este principio garantiza que la función sea realizada plenamente. Juan acude a otro principio aristotélico al afirmar que de quien es la potencia es el acto, esto es, que no puede haber en algo una potencia sin la capacidad de ser actualizada. Esto se aplica con propiedad al poder temporal: es absurdo que en el poder temporal haya una potencia que no pueda ser actualizada, que la espada temporal no tenga poder de acción: “no parece que pueda decirse que el Papa haya recibido de Dios inmediatamente el poder de la espada secular, cuya ejecución no le conviene regularmente. De ser así, Dios sería más superfluo en sus obras que la naturaleza, la cual a nadie da una capacidad sin el acto de hacerla, porque de quien es la potencia

El gobierno temporal es necesario y suficiente para que la multitud logre el fin natural propio, pues este fin se puede adquirir por naturaleza. A este orden natural se le adjunta otro orden a partir de la afirmación de la existencia de otro fin aparte del natural. Para alcanzar este fin sobrenatural no alcanza el gobierno temporal, esto es, no es competencia del gobierno natural conducir la multitud hacia tal fin, sino que el fin determina los medios: es propio de otro tipo de gobernante. El hombre se revela entonces, considerado desde una doble perspectiva: como natural y como cristiano. El fin natural se adquiere por medios naturales dentro del orden natural, mientras que, como cristiano, el hombre tiene otro fin: la vida eterna. Mientras que el gobierno de las diversas comunidades es alcanzado a través de la autoridad de la sanción coercitiva del gobernante, la unidad espiritual de los cristianos es alcanzada a través de la sanción espiritual de la Iglesia. El poder espiritual es condición necesaria y suficiente para que este otro fin humano no quede en potencia y pueda pasar al acto. Esto demuestra la autonomía del fin natural -y, por consiguiente, del gobierno temporal- respecto del fin sobrenatural - y, por tanto, del gobernante espiritual-, a la vez que determina la relación que se establece entre el gobernante y al multitud dirigida por él. Si dos poderes existen y son necesarios es porque existen dos fines a los cuales tales poderes conducen.

Juan parte, de este modo, de la postura dualista gelasiana<sup>342</sup>, y afirma que Dios no sólo crea dos poderes de índole diferente, sino también distintos en los sujetos que los fundan. Mientras que la comunidad política es un desarrollo natural que surge del impulso de los hombres y de la razón persuasiva, pues emerge de individuos uniéndose a partir de un impulso natural y por medio de su razón para formar una comunidad y elegir un gobernante, la Iglesia, por su parte, fue instituida como remedio a la injuria cometida por la humanidad. Para que el hombre pueda alcanzar el fin al que está ordenado, esto es, la vida eterna, fueron instituidos ciertos remedios

---

de éste es el acto, como se dice en *Del sueño y la vigilia* y Dios sería más ignorante que el hombre". DRPP, X, 115, 21-25.

<sup>342</sup> Cf. Heiman, G., "John of Paris and the Theory of the Two Swords", *Classica et Mediaevalia*, 32, 1971-1980, p. 325.

para remover el “impedimento universal, a saber, la ofensa a Dios Padre por el pecado común del género humano”.<sup>343</sup> Y para esto se instituyeron los ministros, para que administren los sacramentos a los hombres, como remedios a través de los cuales ese beneficio general se une a cada individuo. Juan recurre en esta argumentación a dos modelos causales, el naturalista (que se expresa en las citas aristotélicas) y el neoplatónico, con una particularidad: el modelo causal aristotélico es utilizado para legitimar la autonomía del poder temporal, mientras que para describir la estructura eclesiástica de poder se recurre al modelo neoplatónico. Ambos poderes pertenecen a órdenes distintos que guardan entre sí cierta autonomía. En principio, ambos tienen una causa común en Dios y no se encuentran contenidos uno en otro. El poder temporal no está contenido en el espiritual: “El poder *regio* ni en sí ni en cuanto a la ejecución proviene del Papa, sino que proviene de Dios y del pueblo que elige un rey en una persona o en una casa”.<sup>344</sup> De este modo, que el fin que persigue el orden espiritual sea superior o más noble que el perseguido por el orden temporal no implica una supremacía jerárquica. Ambos poderes pertenecen a órdenes distintos: mientras que el poder del sacerdocio pertenece a la historia de la salvación, el gobierno del príncipe se fundamenta en presupuestos ontológicos de la naturaleza humana.

Si bien los ministros de la Iglesia conducen hacia un fin más digno, un fin sobrenatural, son considerados por Juan “intermediarios” entre Dios y los hombres: “convino por ello que estos ministros no fuesen ángeles, sino hombres, poseedores de una virtud espiritual conferida”<sup>345</sup>.

En función de explicar el orden interno a la estructura eclesiástica, Juan recurre a elementos neoplatónicos, siguiendo lo que podemos definir como el “modelo clásico” de explicación del origen del poder. Tal modelo puede caracterizarse a partir de la pretensión de *plenitudo potestatis* papal, de acuerdo con la

---

<sup>343</sup> DRPP, II, 79, 4-5.

<sup>344</sup> “*Ergo potestas regia nec secundum se nec quantum ad executionem est a papa, sed est a Deo et a populo regem eligente in persona vel in domo.*” DRPP, X, 113, 7-10.

<sup>345</sup> DRPP, II, 79, 5-7.

cual todo el poder conferido por Cristo a la Iglesia esta contenido en el Papa. Es el sumo pontífice quien puede participar de su poder al resto de los miembros de la Iglesia. En el caso del poder eclesiástico el derecho divino impone un orden de *reductio ad unum*. La totalidad del poder deriva y debe reconducirse a ese *unum* representado por el Papa.

*Por otra parte, este orden respecto de uno supremo lo encontramos más entre los ministros de la Iglesia que entre los príncipes seculares (...).*<sup>346</sup>

Podemos identificar la presencia de una tipología neoplatónica para dar cuenta de la estructura interna a la Iglesia. El carácter unitario del poder está presente dando orden y sentido a las relaciones internas a esta estructura. El pueblo cristiano es uno solo porque una es la fe que los une. Este pueblo se divide en diócesis presididas por obispos, pero esta multiplicidad de diócesis guardan un orden respecto de la unidad de la Iglesia, y quien preside la totalidad de la Iglesia es el obispo romano, de modo similar a como Dios preside la totalidad del universo. En los asuntos que atañen a la fe pueden surgir disputas a causa de la diversidad de las opiniones, las que ponen en peligro la unidad de la Iglesia. La unidad de la Iglesia se conserva gracias a la opinión de quien es la cabeza de la Iglesia, que, siendo uno, puede mantener unida la fe. Así como la diversidad de hombres conforma diversos pueblos, y a cada una de estas diversas comunidades corresponde un peculiar gobierno, los ministros de la Iglesia constituyen un pueblo peculiar (*populus peculiaris*) que como tal debe ordenarse a un único dirigente, el Papa. La presencia del orden *ad unum* se identifica con la unidad del cuerpo místico de la Iglesia.

Ahora bien, así como persiste la presencia de este modelo clásico de fundamentación del poder, en la explicación del origen del poder del Papa encontramos la irrupción de un nuevo modelo explicativo.

---

<sup>346</sup> “*Hunc autem ordinem ad unum supremum magis invenimus inter ministros ecclesiae quam inter principes saeculares*” DRPP, III, 81, 27- 82, 1.



### **Distinción entre la *potestas ordinis* y la *potestas iurisdictionis***

La *potestas iurisdictionis* tradicionalmente legitimaba el ejercicio del gobierno por el Papa en forma descendente.<sup>347</sup> Tal *potestas* concentraba en el Papa todos los poderes gubernamentales, que se distribuían de forma descendente. El texto de Juan impugna este principio, afirmando que la *potestas iurisdictionis* es propia de cualquier comunidad, y que no tiene su origen en la gracia divina, sino que se concentra en el hombre<sup>348</sup>. En el Papa se distingue con claridad entre una *potestas ordinis* y una *potestas iurisdictionis*. La primera la posee el Papa y cualquier obispo o sacerdote, y consiste en la posibilidad de otorgar los sacramentos; por otra parte, este tipo de *potestas* no puede ser quitada, tiene el carácter de “indeleble”. La segunda, *potestas iurisdictionis*, puede en cambio ampliarse, restringirse o derogarse. El único órgano capaz de privar al Papa de su jurisdicción es el pueblo, dado que tal poder le fue concedido por consentimiento popular. La *potestas ordinis* pertenece al orden sobrenatural, no encuentra su origen en la naturaleza humana, y por eso es indeleble.<sup>349</sup> La *potestas iurisdictionis* sí pertenece al orden de lo natural, donde tiene su origen, y por lo tanto la posibilidad de ser quitada.

*(...) cuando se dice que el papado sólo proviene de Dios, respondo: debe decirse que la potestad papal puede ser considerada de dos modos: de uno, en sí, y así proviene sólo de Dios, porque nadie, sino Dios puede dar esta potestad a los hombres, que lo que fue desligado y ligado en la tierra sea desligado o ligado en el cielo. De otro modo, se la puede considerar como que está en este o en aquel*

---

<sup>347</sup> Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. Castell., Alianza, España, 1985, p. 263.

<sup>348</sup> Ullmann encuentra un uso de los principios naturalistas-populistas para definir la concepción de gobierno propia del poder espiritual. “El poder de los prelados no deriva de Dios mediante Papa, sino directamente: “*et a populo eligente vel consentiente*”. Para Ullmann la introducción de esta concepción populista para dar cuenta del poder dentro del esquema eclesiástico es lo que dará lugar a la introducción del movimiento conciliar. Cf. *Ibid.*, 262.

<sup>349</sup> El poder de jurisdicción puede ser removido, de modo que el Papa puede dejar de ser sumo pontífice, sin embargo no deja de ser pontífice. Cf. *DRPP XXV*, 208, 7-8.

*individuo, y así proviene sólo de Dios de la manera en que todas nuestras obras atribuimos a Dios (...) Entonces, aunque el papado provenga en sí sólo de Dios, sin embargo en esta o en aquella persona es por cooperación humana, a saber por consenso del electo y de los electores y según esto por consenso humano puede dejar de existir en éste o en aquél.*<sup>350</sup>

Por eso el Papa no posee jurisdicción sobre los asuntos del poder temporal, el origen de tal jurisdicción también reside en el pueblo, quien puede en última instancia deponer el rey, mientras que al Papa sólo le corresponde amonestarlo y excomulgarlo. La novedad del tratado reside en la noción de *populus* como portador del poder jurisdiccional, tanto en la esfera civil como en la eclesiástica. En este sentido, una vez establecida la pertenencia a diversos ámbitos de los diversos poderes, Juan se propone analizar dentro del poder eclesiástico las relaciones que se establecen entre los distintos sujetos. Al afirmar entonces que el mismo poder aceptaron los apóstoles junto con Pedro, esto es, que Pedro recibió primero el poder de atar y desatar y después los apóstoles con él, pero no “por él”, Juan vuelve horizontal la relación de poder en el interior del esquema eclesiástico.

En efecto, según Juan, dentro de la estructura del poder eclesiástico, el poder de jurisdicción de los preladados no proviene de Dios mediante el Papa, sino inmediatamente y del pueblo que los elige y consiente.<sup>351</sup> Todos recibieron de Cristo simultáneamente el mismo e igual poder. Entre los apóstoles lo que podía uno, lo podían todos, del mismo modo que lo que puede el Papa lo pueden todos los obispos, y esto por derecho común (*iure commune*), sólo que el Papa lo puede en cualquier

---

<sup>350</sup> “(...) *cum dicitur quod papatus a solo Deo est, respondeo: Dicendum est quod potestas papalis potest considerari dupliciter: Uno modo in se, et sic est a solo Deo, quia nullus nisi solus Deus potest dare ista potestatem hominibus quod absolutus et ligatus in terra sit absolutus vel ligatus in caelo. Alio modo potest considerari u test in isto vel in illo, et sic est a solo Deo eo modo quo omnia opera nostra Deo atribuimos. (...) Igitur quamvis papatus sit in se a solo Deo, tamen in hac persona vel illa est per cooperationem humanam, scilicet per consensum electi et eligentium et secundum hoc per consensum humanum potest desinere esse in isto vel in illo.*” DRPP, XXV, 202, 10- 16; 22-25.

<sup>351</sup> Cf. Ullmann, *op. cit.*, p. 262.

parte y los obispos sólo en su diócesis. No hay una diferencia cualitativa entre los poderes de unos y otros, la diferencia es de aplicabilidad, y tal capacidad de aplicabilidad es determinada por el lugar que se ocupa dentro de la estructura eclesiástica. El Papa no tiene, según esta descripción, un poder cualitativamente superior al resto de los ministros de la Iglesia, pero por su lugar de cabeza de la Iglesia, su poder se extiende sobre la totalidad de la Iglesia. La estructura jerárquica y de *reductio ad unum* sigue siendo necesaria para conservar y asegurar la unidad de la fe, pero expresa la forma en que se ejerce el poder y no una diferencia en la naturaleza del mismo.

\* \* \*

La propuesta sugerida por Juan en el Proemio y fundamentada en los primeros capítulos surge de una nueva descripción del origen del *dominium*. El *dominium in rebus* no es una facultad o una potencia vinculada con un determinado *status*, sino que es el resultado de una operación: el trabajo. El trabajo es la operación que determina la posibilidad de la propiedad. Es el trabajo el que genera un vínculo de derecho entre la propiedad y el individuo. El recorrido iniciado por Juan en los primeros capítulos parece seguir muy de cerca el realizado por Tomás de Aquino en el *De regno*. De este modo, la pregunta que da origen a la argumentación del tratado es aquella que se dirige a establecer el *origo regni*. Es justamente en el análisis teórico de tal origen donde encontramos el elemento que vincula ambas temáticas. En el origen del *regnum*, como anterior y causa del mismo, emerge un vínculo primordial y un acto que hace posible tal vínculo: la relación del hombre con la propiedad a través del trabajo. Tal relación explica, por un lado, la necesidad del *regnum*, y por otro lado, la

naturaleza peculiar de la propiedad eclesiástica. De este modo Juan ofrece respuesta a dos cuestiones distintas, que expresan a su vez dos problemáticas contemporáneas al tratado diversas y de variado alcance, con la incursión en un tema ajeno hasta entonces a la teoría política, el vínculo del hombre con la propiedad y el origen de la misma. El vínculo con la propiedad explica la necesidad del vínculo con el gobernante, y en última instancia expone la naturaleza de tales relaciones. La realidad política no puede pensarse a partir de un *status* dado, sino que los vínculos que la constituyen son instituidos a partir de alguna operación. Juan fundamenta la separación de la política de la teología al instituir que la sociedad civil es autónoma, soberana en el campo de la propiedad temporal y libre de cohesión eclesiástica porque el origen del “estado” es natural, y el origen de la propiedad era anterior al “estado”. La *potestas in temporalibus bonis* y el *regnum* pertenecen a un mismo orden: el orden natural. El vínculo entre ambos modos de concebir la *potestas* se establece en el momento en que se describe el origen del *regnum*.

Es necesario tener en cuenta que la irrupción de este vínculo expone la presencia de un nuevo modo de comprender la constitución ontológica de la realidad política. El vínculo del hombre con la propiedad pone de manifiesto el modo de constitución de la realidad política, el *origo regni*, es decir, la legitimación del orden político. Alejándose de la tradición teocrática, que explicaba el vínculo con la propiedad a través de la existencia de un cierto *status*, Juan inaugura una *via media*. Ahora bien, esta idea que en primer lugar parece aplicarse con claridad al *dominium in temporalibus*, puede extenderse a otro tipo de poder. La *potestas in temporalibus bonis*, que parece ser en el proemio el tema principal del tratado, no es sino solo uno de los modos de entender la *potestas*. Un paso audaz de Juan Quidort es avanzar en esta línea argumentativa al punto de no sólo fundamentar los vínculos políticos en esta descripción del orden natural, sino incluso transferir la lógica del orden natural al orden eclesiástico para justificar un tipo de *potestas*: la *potestas iurisdictionis*.

La *via media* propuesta por Juan constituye una nueva forma de legitimar el poder, que permitiría, según entiendo, dar cuenta de más de un vínculo de dominio,

pues operaría en la explicación del dominio que se ejerce sobre bienes materiales (llamado con propiedad *dominium*), en la del poder ejercido por el príncipe electo, e incluso, en la de un tipo de *potestas* exclusiva del orden eclesiástico, la *potestas iurisdictionis*.

## Capítulo Quinto

**MARSILIO DE PADUA**  
y el tratado *Defensor pacis*

## Introducción

La disputa entre la hierocracia papal y el poder temporal es un fenómeno histórico que motiva el desarrollo de teorías acerca del poder a partir del siglo XIII. El poder eclesiástico reclama para sí la *plenitudo potestatis*, y el poder del gobierno secular intenta legitimar su autonomía respecto del poder de la Iglesia. Este conflicto histórico promovió el desarrollo de una serie de tratados políticos de carácter publicista, es decir, escritos de circunstancia, directamente orientados a hacer algún aporte en favor de uno de estos poderes, en apoyo de una u otra posición en la disputa. Muchos de los escritos de la época, entre ellos el *Tractatus de potestate regia et papali*, de Juan de Paris, el *De Ecclesiastica potestate*, de Egidio Romano, el *Defensor Pacis*, de Marsilio de Padua, y el *De Monarchia* de Dante –aunque respondiendo a diversas situaciones históricas–, pueden comprenderse dentro del género “*pièces d’occasion*”.

Como hemos visto en el capítulo anterior, Juan demostrará agudamente -enfrentando la posición papal que afirma tesis cercanas a la doctrina de la *plenitudo potestatis*<sup>352</sup>-, que la *potestas* se manifiesta de formas diversas. La novedad propuesta en el DRPP es una consideración de la *potestas in temporalibus* entendida como *dominium in temporalibus bonis*. La contienda entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII se disputa en ambos terrenos: tomar partido a favor del rey de Francia significa justificar teóricamente tanto la autonomía del poder real respecto del papa como la desvinculación del *dominium in temporalibus* respecto del poder de la Iglesia, y como apuesta mayor, la posibilidad de que en ciertos casos el papa pueda ser depuesto. Estos tres aspectos no hacen sino cuestionar de manera definitiva la pretensión absolutista del papado.

---

<sup>352</sup> En efecto, Juan se enfrenta a ciertas tesis sostenidas por “ciertos modernos”. DRPP, Proemio, 70, 10-12. Cf. apartado 2 “La teoría de la propiedad: *dominium in rebus*”, Cap. 4 de esta tesis.

El *tractatus De regia potestate et papali* de Juan de Paris es un claro heredero del texto tomista y un precursor del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua. Mientras que en Tomás de Aquino y Juan de Paris se va conformando una fundamentación naturalista del orden político que permite afirmar su autonomía respecto del poder eclesiástico, es con Marsilio que dicha autonomía puede ser completa al desvincular definitivamente el orden natural del horizonte teocéntrico.<sup>353</sup> Corresponde tratar en este capítulo el modo en que se realiza esta desvinculación y la concepción de *natura* comprometida en la argumentación.

### Contexto histórico del tratado

En el capítulo anterior analizamos el tratado de Juan de Paris en el contexto de la disputa entre Bonifacio VIII y el rey de Francia. Este capítulo, por su parte, se ocupará de un tratado que se enmarca en el contexto de la disputa entre el papado y los reyes-emperadores de Alemania.<sup>354</sup> Recordemos que, después del interregno de 1250-72, Rodolfo de Habsburgo fue elegido emperador con el apoyo papal, y que a Rodolfo lo sucedió Adolfo de Nassau (1291- 8), quien fue depuesto a favor de su hijo, Alberto de Austria (1298-1308). A Alberto le siguió Enrique de Luxemburgo (1308-13). Luego de su muerte, Luis de Baviera y Federico de Austria reclamaron para sí la Corona. Luis derrocó en la batalla de Mühldorf (1322) a Federico, pero el papa Juan XXII no lo reconoció como emperador, prolongando la disputa hasta la muerte de Luis, sucedida en 1347. Mientras que, en términos generales, Rodolfo de Habsburgo, Alberto y Federico de Austria eran aliados del papado abandonando las ambiciones imperiales, Adolfo de Nassau, Enrique de Luxemburgo y Luis de Baviera aspiraban a una monarquía fuerte, enfrentándose con el papado. Dos textos de particular importancia fueron producidos en este contexto: la *Monarchia* de Dante Alighieri (c. 1313) inspirada en Enrique de Luxemburgo; y el *Defensor pacis* (c. 1324) de Marsilio

---

<sup>353</sup> Cf. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. Castell., Alianza, España, 1985, p. 264.

<sup>354</sup> Cf. Black, *op. cit.*, pp. 83-84; Miethke *op. cit.*, pp. 140-143



de Padua<sup>355</sup>, quien se unió a Luis de Baviera ofreciendo fundamentos teóricos en contra de las pretensiones de Juan XXII.

### **Intención y metodología del tratado *Defensor pacis***

El *Defensor de la Paz* tiene como propósito refutar la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, a la que se refiere en los términos de una cierta *opinio perversa* que debe ser desenmascarada. En efecto, Marsilio llama la atención sobre cierta *opinio perversa*, sobre cierto sofisma, causa de la discordia entre los hombres. La intención del tratado es ofrecer una demostración que exponga la naturaleza de tal sofisma para poder así restituir la paz y la tranquilidad.

El primer capítulo del *Defensor Pacis* ofrece los elementos de una introducción: reconstruye el contexto en el que se inserta la problemática a tratar, y expresa su posición en el conflicto histórico a través de su dedicatoria a Luis de Baviera. Presenta el propósito del tratado, así como la división del mismo y la metodología utilizada.<sup>356</sup> Marsilio da inicio al *Defensor Pacis* con una cita de

---

<sup>355</sup> Cf. Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1971, vol. III, p. 168. La biografía de Marsilio no es sencilla de precisar. Se sabe con seguridad que realizó estudios en medicina, y llegó a ser rector de la universidad de París desde septiembre de 1312 hasta mayo de 1313, cuando regresa a Italia y se dedica al estudio de la “filosofía natural” con Pedro Abano de 1313 a 1315. No parece tener conocimientos formales de Derecho civil, y su conocimiento del derecho canónico parece reducirse a una colección de Cánones del pseudo Isidoro, a las Bulas de Bonifacio VIII, Clemente V y Juan XXII. En París junto a Juan de Jandun elaboró del *DP*, terminado hacia el año 1324. En 1326 ambos debieron huir de París y se refugiaron en Nuremberg bajo la protección de Luis de Baviera. La producción intelectual de Marsilio es motivada por un interés de carácter práctico: pretende dar respuestas teóricas a circunstancias históricas. Esto puede verse tanto en la intención del *DP* de oponerse a las pretensiones papales como en la redacción del *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, con los que pretende servir al emperador en dificultades de orden práctico que exigen una justificación de orden teórico. En el primer caso su ataque se refiere a “pretensiones específicas de eclesiásticos específicos.” Cf. Copleston, *Ibid.* p. 169.

<sup>356</sup> Recordemos que en el proemio del *DR* Tomás también ofrecía el tratado al rey de Chipre, y expresaba el propósito del mismo así como la metodología y las fuentes de las que se serviría. En relación al *PRPP* y a la *Monarchia* de Dante, llama la atención la explicitación del carácter histórico de

Casiodoro que ofrece una suerte de condensación de elementos que se irán desplegando a lo largo del tratado:

*Así, a todo reino ha de ser deseable la tranquilidad, en la cual los pueblos progresan y se asegura la utilidad de las naciones. Pues ésta es la madre hermosa de las buenas artes. Ésta multiplicando, con una sucesión renovada, el género de los mortales, ensancha sus dominios y apura sus costumbres. Y se muestra tan ignorante de tan altas cosas quien no se ocupó nada en buscarlas.*<sup>357</sup>

La *tranquillitas*, o lo que se presenta a continuación como sinónimo de la misma, la paz, se ofrece como marco para el progreso y la multiplicación del género humano. A continuación, Marsilio apoya la interpretación de Casiodoro en numerosos pasajes bíblicos, anticipando una característica del tratado: la intención de probar la misma tesis desde dos enfoques distintos, esto es, a partir de demostraciones racionales y a través de una correcta interpretación de pasajes bíblicos. Según Marsilio, la tranquilidad y la paz, condición indispensable para el progreso de los pueblos y la multiplicación del género humano, se vio interrumpida por cierta causa de discordia excepcional. Marsilio destaca insistentemente a lo largo del tratado la condición histórica de tal causa que, precisamente por ser histórica, no pudo nunca ser advertida por los pensadores y filósofos de la antigüedad.

---

ciertas cuestiones a tratar y de la limitación que la historicidad supone los textos de teoría política, ambos señalan que tratarán temas originales no indagados anteriormente por Aristóteles.

<sup>357</sup> “*Omni quippe regno desiderabilis debet esse tranquillitas, in qua et populi proficiunt, et utilitas gencium custoditur. Hec est enim bonarum Artium decora Mater. Hec mortalium genus reparabili successione multiplicans, facultates protendit, mores excolit. Et tantarum rerum ignarus agnoscitur, qui eam minime quesisse sentitur*”. Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, ed. Scholz, Hannover, 1932, (= DP, cito *dictio*, capítulo y párrafo). DP, I, 1, 1. ; La traducción citada corresponde a Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, estudio preliminar, trad. y notas de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989.

Marsilio traza un recorrido histórico acentuando las condiciones de vida del reino itálico antes y después del surgimiento de dicha *opinio perversa*. En esta reconstrucción, recupera como ideal de vida más perfecta el que se realizaba en los tiempos en los que los habitantes del reino itálico gozaban de la paz en tal modo que “llegaron a someter a su imperio toda la tierra habitable”<sup>358</sup>. En estos términos la extensión del dominio imperial es evidencia del buen ordenamiento político y de la presencia de la paz, porque sólo en el marco de la paz y la tranquilidad es posible el progreso de los pueblos. Mientras que la paz hace posible el progreso de los pueblos, la discordia lo impide, privando a los hombres de la vida suficiente. Las causas de los conflictos del orden civil fueron señaladas por “el eximio entre todos los filósofos de la ciencia civil”<sup>359</sup>, Aristóteles. Sin embargo existe una causa de discordia muy singular, que, por su condición histórica, no pudo ser conocida por éste.<sup>360</sup> Marsilio observa que Aristóteles, habiendo señalado con precisión la mayor parte de las causas de la paz y la discordia civil, “no vio ni pudo ver”<sup>361</sup> el comienzo ni la forma de esta causa de la discordia a la que describe en los términos de “cierta *opinio perversa* ocasionalmente tomada de un hecho admirable acaecido después de los tiempos de Aristóteles, realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de la naturaleza

---

<sup>358</sup> DP, I, 1, 2.

<sup>359</sup> “*Cuius quidem atsi cause primitive sint plures et coniunctenon pauce, quas solitis modis evenire possibiles, philosophorum eximius in civilis sciencia omnes fere descripsit...*” PD, I, 1, 3.

<sup>360</sup> Marsilio llama la atención acerca de la originalidad de su tratado, directamente vinculado la condición histórica de la doctrina a la que se enfrenta: “esta causa ni Aristóteles ni otro de los filósofos de su tiempo ni anterior pudo ver en su comienzo y en su forma” DP, I, I, 3.; “Pero de esta que ni Aristóteles alcanzó a ver ni después de él ninguno, aunque lo pudiera”. DP, I, I, 7. Es posible encontrar también en la *Monarchia* de Dante, una pretensión de originalidad ausente en los *specula principum*. En las primeras líneas de la obra, Dante hace explícita su intención de “exhibir verdades no conocidas”, en lugar de en lugar de exponer lo que ya Aristóteles y Cicerón hicieron con maestría: “*Hec igitur sepe mecum recogitans, ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar, publice utilitati non modo turgescere, quinymo fructificare desidero, et intemptatas ad iliis ostendere veritates. Nam quem fructum ille qui theorema quoddam Euclidis iterum demonstraret? qui ab Aristotile felicitatem ostensam reostendere conaretur? qui senectutem a Cicerone defensam resumeret defensandam?*” Mon., I, 1, 9-15. Este aspecto es propio de los denominados escritos de ocasión, en los que se percibe una mayor conciencia de los condicionamientos históricos que motivan los tratados.

<sup>361</sup> “*Hanc siquidem eiusque ortum et speciem Nec Aristóteles aut philosophorum alter sui temporis vel prioris conspiciere potuit.*” PD, I, 1, 3.

inferior y más allá de las acciones que suelen ejercer las causas en las cosas”.<sup>362</sup> Este pasaje merece una atención especial y será analizado con mayor propiedad más adelante, por ahora baste decir que la perversa opinión a la que Marsilio alude es la llamada doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, y el hecho admirable al que se refiere, es el advenimiento de Cristo. En defensa de la autonomía del poder político respecto del poder espiritual, Marsilio se propone exponer la verdadera naturaleza de tal doctrina así como la naturaleza y el origen del orden político.

Con el fin de exponer la causa de la discordia, presenta la metodología a utilizar y su correspondencia con las distintas partes de la obra:

*En la primera demostraré el intento por las vías encontradas por el ingenio humano, con proposiciones firmes, de por sí evidentes a toda mente no corrompida por la costumbre o por la pasión descarriada. En la segunda, lo que creí haber demostrado, lo confirmaré con testimonios de la verdad de validez eterna, con las autoridades de los santos intérpretes de ellas, y también de otros probados doctores dentro de la fe cristiana.*<sup>363</sup>

El *Defensor pacis* se propone dar una respuesta concluyente que exponga la falta de fundamentos para sostener la pretenciosa tesis papalista, tanto en el orden filosófico, por medio de argumentos racionales, como en el orden teológico, a través de la interpretación del texto sagrado. Primera y segunda *dictio* comparten el mismo propósito, erradicar la falsa doctrina que afirma que el poder de la Iglesia puede

---

<sup>362</sup> “(...) opinio perversa quedam in posteris explicanda nobis, occasionaliter autem sumpta, ex effectu mirabili post Aristotelis tempora dudum a suprema causa producto, preter inferioris nature possibilitatem et causarum solitam actionem in rebus.” DP I, 1, 3.

<sup>363</sup> “In prima quarum demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex propositionibus per se notis cuilibet menti non corrupte natura, consuetudine vel affectione perversa. In secunda vero, que demonstrasse credidero, confirmabo testimoniis veritatis in eternum fundatis, auctoritatibus quoque sanctorum illius interpretum necnon et aliorum approbatorum doctorum fidei Christiane (...)” DP, I, 1, 8.

intervenir en asuntos temporales, pero difieren en el carácter de su indagación. En efecto, la primera alcanza su fin a través de la formulación de una teoría política, la segunda por medio de una eclesiología. La tercera *dictio* constituye un compendio de las tesis conclusivas. Con esto Marsilio pretende autonomizar el tratado de pruebas extrínsecas ulteriores, pero a su vez logra presentarlo como una indagación exhaustiva y una respuesta concluyente contra la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, recuperando de este modo un espacio de interpretación que los teóricos papales reservaban para sí: la exégesis del texto bíblico.

Una vez presentado el panorama general del tratado, corresponde que anticipemos el contenido y orden de la primera *dictio*, ya que es en el marco del discurso racional esta *dictio* que se expone el origen de la comunidad civil.

Se puede ordenar el contenido de la primera *dictio* en una serie de secciones: en primer lugar, Marsilio, fiel a lo presentado como metodología de indagación en el primer capítulo, establece una definición de un término central: el del *regnum*. (Cap. 2); en segundo lugar, ofrece una explicación teórica del origen de la comunidad civil (Cap. 3). En estos primeros capítulos, Marsilio retoma el punto de partida tradicional de otros tratados de la época, al retomar el *locus* de la conformación de la comunidad política a partir de comunidades originarias. Estos dos capítulos -junto como los capítulos 4 al 7, en los que desarrolla un amplio análisis de las partes constitutivas del reino y de las causas de las mismas- constituyen un primer bloque temático que tiene por propósito la definición de ciertos conceptos claves y el establecimiento de los que van a operar como principios de la argumentación. Sobresale el tratamiento del sacerdocio como una de las partes constitutivas y subordinadas al reino (Cap. 6), y la preponderancia de la parte judicial o gubernativa (Cap. 7), que constituye el foco de la atención de los capítulos subsiguientes. En estos capítulos se recupera otro de los *loci* aristotélicos: la clasificación de los distintos géneros de gobierno (Cap. 8 ) y los modos de institución del gobierno (Cap. 9). Un tercer bloque temático, que constituye la mayor novedad del tratado marsiliano, abarca los capítulos 10 al 15 inclusive y conforma lo que podemos llamar un tratado *de lege*. Del mismo modo

que respecto del reino, Marsilio comienza indagando el sentido propio del término ley (10), la necesidad de las leyes (11), a quién corresponda formularlas (12 y 13), y a quién corresponde la elección del gobernante (14 y 15). Los capítulos 16 a 18 retoman cuestiones propias de tratados como el de Tomás, que conciernen a cuestiones de aplicación de las concepciones analizadas: el modo en que debe realizarse la elección del monarca (16), el paralelo entre la unidad del mismo y la unidad del reino (17) y a quién corresponde castigar en caso de que el príncipe transgreda la ley (18). En el capítulo 19 se realiza una síntesis de lo analizado y sirve también de preludeo a la segunda *dictio*.

### 1. El origen de la *communitas civilis*

Siendo el motivo del tratado desenmascarar el sofisma que atenta contra la tranquilidad y la paz, condiciones de la vida suficiente, es necesario precisar en qué consiste la *tranquillitas* y su opuesto. Puesto que ambas, *tranquillitas* e *intranquillitas*, son disposiciones de la *civitas* o *regnum*, Marsilio comienza determinando cuál es el sentido y el fin del *regnum*. Para despejar toda posible confusión surgida de la ambigüedad terminológica, es necesario expresar el sentido de la palabra *regnum*. Marsilio distingue cuatro sentidos del término.<sup>364</sup> De la indagación concluye que con el término *regnum* hará referencia a todo tipo de régimen temperado, se ejerza sobre una o múltiples *civitates*. En estos pasajes se introduce uno de los temas más importantes del tratado: el tema de la ley. El *regnum* es el tránsito del orden político hacia la ley. Mientras que el orden político es el resultado de la experiencia humana que busca alcanzar la autosuficiencia, el *regnum* es lo que hace que este ordenamiento político sea de acuerdo a leyes. A partir de estas precisiones, se establece una distinción entre los términos *regnum* y *civitas*. En esta definición

---

<sup>364</sup> En primer lugar se denomina *regnum* a una pluralidad de ciudades o provincias comprendidas bajo un régimen, en segundo lugar, a la especie de política o régimen templado al que Aristóteles llama monarquía templada. En tercer lugar a la combinación de las dos definiciones anteriores. Finalmente, se llama *regnum* a algo común a toda especie de régimen templado, sea en una o en muchas ciudades. Marsilio opta por la última significación, privilegiando un criterio cualitativo como determinante del significado del *regnum*, por sobre un criterio cuantitativo. *DP*, I, 2, 2.

Marsilio identifica el *regnum* con un *regimen* de gobierno que se establece de acuerdo a leyes, y define la *civitas* en los términos con los que la habría caracterizado Tomas de Aquino: “agrupación perfecta y con una extensión suficiente”<sup>365</sup>. *Civitas* alude así a la comunidad política concebida como una totalidad, cuya perfección está vinculada con la distinción de sus partes; con la noción de *regnum*, alude a la forma de organización de dicha comunidad, vinculada a una forma de gobierno: el gobierno templado, es decir, el gobierno de acuerdo a leyes.

Siendo el *regnum* la forma de la *civitas*, Marsilio comienza analizando la *civitas* y sus partes componentes. Pero aun antes de tratar de la *civitas* y sus partes conviene, afirma Marsilio -siguiendo uno de los *loci communes* de los tratados políticos medievales- analizar el origen de la misma.

*Pero antes de que tratemos de la ciudad, de sus especies o modos que hacen lo que es una comunidad perfecta, debemos primero declarar el origen de las comunidades civiles y de sus regímenes y modos de vivir. Desde los cuales, como desde lo imperfecto, progresaron los hombres a las comunidades perfectas, regímenes y modos de vivir en ellas. Porque el paso y el orden de la naturaleza y del arte imitador de ella es siempre de lo menos perfecto a lo más perfecto. (...) las comunidades civiles, según las diversas regiones y tiempos, comenzaron de lo pequeño y poco a poco, tomando incremento, finalmente llegaron a la consumación.*<sup>366</sup>

---

<sup>365</sup> “*Hec autem congregacio sic perfecta et terminum habens per se sufficiens vocata est civitas*”, DP, I, IV, 5.

<sup>366</sup> “*Ante tamen quam de civitate illiusque speciebus aut modis agamus, que perfecta comunitas est, debemos inducere primo civilium communitatum originem suorumque regiminum et modorum vivendi. Ex quibus, tamquam imperfectis, processerunt homines ad perfectas communitates, regimina et modos vivendi in eis. Nam ex minus perfectis ad perfectiora Semper est nature atque artis, sue imitatrix, incessus. (...) communitates civiles secundum diversas regiones et tempora inceperunt ex parvo, e paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum*”, DP, I, III, 2-3.

Con el fin de explicar el origen de la comunidad civil, Marsilio ofrece una descripción del surgimiento de la *civitas* a partir de las comunidades prepolíticas. En este pasaje, la *civitas* se presenta como resultado de un proceso que va de lo imperfecto a lo perfecto. Tal proceso se inicia en lo incompleto y pequeño, y crece, desenvolviéndose hacia su consumación. La descripción del origen de la *civitas* es formulada por Marsilio en términos de un proceso histórico-genético que va de lo imperfecto a lo perfecto. A continuación, vincula este proceso de despliegue de las distintas comunidades con el operar del arte y la naturaleza: ambos proceden de lo menos perfecto a lo más perfecto. Esta formulación es bien conocida y de clara filiación aristotélica. Veamos, pues, en el caso del *DP*, qué significa que la *communitas civilis* sea el término de un proceso que va de lo imperfecto a lo perfecto:

*Porque la primera y más reducida de las uniones humanas, de las que las otras a su vez provinieron, fue la del varón y la hembra. (...) Porque de ésta se propagaron los hombres que primero llenaron una casa; a partir de ella se hicieron luego más amplias reuniones, y tan ancha propagación de los hombres, que no les bastase una casa única, sino que hizo falta hacer muchas casas, cuya pluralidad se denominó aldea o poblado; y ésta fue la primera comunidad. (...) Crecidas éstas con el tiempo, creció la experiencia de los hombres, se inventaron las artes y las reglamentaciones y fueron más perfectos los modos de vivir y más distinguidas entre sí las partes componentes de las comunidades. Finalmente, lo necesario para vivir y vivir bien descubierto por la razón y la experiencia de los hombres llegó a su plenitud y se constituyó la comunidad perfecta llamada ciudad, con distinción de sus partes.*<sup>367</sup>

---

<sup>367</sup> “Prima namque humanarum et minima combinatio, ex qua etiam alie provenerunt, fuit masculi et femine (...) Ex hac nempe propagati sunt homines, qui primo repleverunt domum unam; ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagatio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima comunitas (...)”, *DP*, I, 3, 3. “Augmentatis autem hiis successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum



Lo que impulsa el paso de una comunidad a otra es la propagación del género humano. Ahora bien, si la propagación o la multiplicación del género humano es aquello que impulsa a la conformación de sucesivas comunidades, cada vez más abarcadoras, es a partir de la experiencia de los hombres, en cambio, que se descubre o inventa aquello que hace posible formas de vida humana más perfectas. La institución de la comunidad política es el resultado de un proceso de sucesivos descubrimientos de las mejores formas de comunidad, y éstas son producto de la razón y la experiencia de los hombres. El origen de la *communitas civilis* es presentado por Marsilio en términos de una instancia de un proceso genético que se desarrolla o desenvuelve en el tiempo.

La propagación del género humano es lo que impulsa a la conformación de comunidades cada vez más abarcadoras, pero el descubrimiento de dichas comunidades, y de las artes y reglamentaciones que las hacen posible, es resultado de un proceso racional definido como un aprendizaje producto de la experiencia. La propagación de la especie y la búsqueda de la suficiencia de vida son notas que describen la complejidad biológica de todo ser vivo. En el caso del hombre dicha propagación no se da sino a través de la institución de comunidades artificiales, es decir, producto del arte.

Como analizamos en el capítulo II, en el análisis aristotélico de la *pólis*, origen y causa no se identifican. Su origen se vincula con la satisfacción de las necesidades de la vida, pero su causa se define en función del fin de la vida buena. En el pasaje analizado, Marsilio vincula el origen de la *civitas* con la *propagatio* de la *humanitas* y el descubrimiento de modos de alcanzar la *sufficientia vitae*. Analicemos a continuación si dicho origen de la *civitas* se identifica con su causa, en el planteo marsiliano.

---

*rationem et experienciam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum partium distincione (...)*". DP. I, 3, 5.

## 2. La causa de la *communitas civilis*

Marsilio distingue teóricamente entre el origen y la causa de la *civitas*. Analiza ambos aspectos en capítulos distintos<sup>368</sup>, y cuando se pregunta por la causa de la *civitas* no hace referencia a la propagación de la especie, ni hace referencia a que la *civitas* es resultado de la experiencia, por el contrario ofrece aquello que efectivamente opera como causa o razón de la *civitas*.

*(...) los que viven civilmente no sólo viven, lo que hacen las bestias y los esclavos, sino viven bien, se dedican, en efecto, a las actividades liberales, como son las de las facultades del alma, tanto de la práctica como de la especulativa. Así definida la ciudad por el vivir y el bien vivir como fin, conviene tratar primero del mismo vivir y de sus modos. Pues es aquello, como dijimos, por razón de lo cual se ha instituido la ciudad y es una necesidad que está en la base de todo lo que es y se hace por la comunicación de los hombre en ella.*<sup>369</sup>

En este pasaje encontramos la distinción, de matriz aristotélica, entre la vida buena y la mera vida. Al igual que en otros tratados, en el *DP* la causa del despliegue argumentativo no es la noción de “vida buena”, sino el mero vivir. En este tratado se plantea con singular claridad el hecho de que, más allá de fórmulas retóricas, la causa de la comunidad civil –la razón de su institución- es la búsqueda de la *sufficientia vitae*. El carácter causal que adquiere la noción de *sufficientia vitae* respecto de la institución de la *civitas* queda expuesto cuando, siguiendo lo propuesto en el primer

---

<sup>368</sup> Cf. *DP*, Cap. III, “*De origine communitatis civilis*” y cap. IV, “*De causa finali civitatis et quesitorum civilium et suarum parcium distincione oin generali*”.

<sup>369</sup> “(...) *quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestie aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime. Sic itaque determinata civitate propter vivere et bene vivere, tamquam finem, oportet de ipso vivere ac modis eius tractare primum. Est enim, ut diximus, cuius gracia civitas instituta est et necessitas omnium que sunt et fiunt per hominum comunicacionem in ea.*”, *DP*, I, 4, 1-2.

capítulo –llevar a cabo demostraciones a partir de principios–, presenta aquello que opera como principio de todas las demostraciones:

*Y asentaremos como principio de todas las demostraciones, principio inserto en la naturaleza, creído y admitido por todos, que todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual no sólo se admite para los hombres, sino también para los animales de todo género, según Tulio 1º De los deberes, cap. 3º, donde dice así : Lo primero, proveyó la naturaleza a todo género de animales de lo necesario para que defiendan su cuerpo y su vida, y eviten aquello que les resulte nocivo, y adquieran y se proporcionen todo aquello que les es necesario para vivir. Cosa que también, por inducción razonable, palmariamente puede cualquiera aceptar.*<sup>370</sup>

Así, pues, si bien Marsilio alude a la clásica definición aristotélica entre la vida buena y la mera vida, atribuyendo a la *civitas* ambos modos, lo que ocupa un lugar central en la argumentación –al punto de presentarse como principio de todas las demostraciones de la *dictio* primera– no es la vida buena, sino la *sufficientia vitae*. La *sufficientia vitae* pone de manifiesto, en este sentido, una dimensión que podríamos llamar “biologicista” de la vida, en oposición a su dimensión ético-política. El carácter biologicista del fin se acentúa aun más por la extensión del mismo a hombres y animales. Marsilio apoya esta afirmación, que no será nada menos que el principio del que deberá deducir todas las verdades que sostiene en el tratado, en una pasaje del *De officiis*, reafirmando la importancia del tratado ciceroniano<sup>371</sup> en la composición

---

<sup>370</sup> “Hoc ergo statuamus tamquam demonstrandorum omnium principium naturaliter habitum, creditum et ab omnibus sponte concessum: omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod etiam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere secundum Tullium 1º De Officiis, capitulo 3º, ubi sic inquit: Principio generi animantium omni a natura tributum est, ut se, corpus vitamque tueatur, declinetque ea que nocitura videantur, omnia que necessaria sut ad vivendum, adquirat et paret. Quod etiam ex induccione sensata palam quilibet accipere potest.” DP, I, 4, 2.

<sup>371</sup> Hemos señalado la presencia de Cicerón en los textos de teoría política, especialmente en el DL de Tomás de Aquino y en el DRPP de Juan de Paris. La importancia de dicho autor en Marsilio ha sido valorada de forma diversa. Nederman afirma al respecto: “Scholars have recognized John of Paris's

de los textos de teoría política medievales, en particular, en las formulaciones de corte naturalista.

Al afirmar como fin la suficiencia de vida, Marsilio presenta un *continuum* entre las distintas comunidades: el fin de todas es el mismo, pero se alcanza de modo menos perfecto en algunas comunidades y de modo más perfecto en otras. En todos los seres se manifiesta este principio, pero, en el caso del hombre, la suficiencia de vida no se da sino a partir de la institución de diversas comunidades, artes y oficios que satisfacen distintos tipos de necesidades. La *sufficiencia vitae* es la causa de la institución de la comunidad civil, y por esto, el principio del que se deriva la necesidad de la comunidad civil. En estos pasajes parece haber un tránsito continuo, sin irrupciones, entre un orden natural descrito en términos biológicos, y otro orden, el orden humano, que se distingue por ser continuación y perfeccionamiento de aquél.

En la descripción histórico-genética del origen de *civitas*, Marsilio recupera en esta formulación un elemento presente en la cita de Casiodoro, con la que daba comienzo al tratado. Esta idea es la de “progreso”, “progresión” o “propagación”.<sup>372</sup> Casiodoro afirma que es en el contexto de la *tranquillitas* que los pueblos “progresan”

---

reliance upon Cicero's social and political naturalism (even if they have not taken care to investigate its implications thoroughly), but the same cannot be said for their treatment of Marsiglio of Padua. Indeed, although references to Cicero pervade Marsiglio's major treatise, the *Defensor pacis*, completed in 1324, modern readers are in no way encouraged to see any important Ciceronian influence in its doctrine of the genesis of society. For example, Jeanine Quillet's survey of Marsiglio's political thought makes only a single passing reference to Cicero.” Cf. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, No. 1 University of Pennsylvania Press, 1988, p.19.

<sup>372</sup> La relevancia de la dinámica del proceso queda reflejada en la cantidad de términos involucrados con dicha lógica. La cita de Casiodoro asevera “...a todo reino ha de ser deseable la tranquilidad, en la que los pueblos *progresan* (...)”, DP I, 1, 1. Al reconstruir la historia del reino itálico Marsilio afirma que mientras sus habitantes convivieron pacíficamente, “gozaron de los frutos de la paz antes nombrados, por ellos y con ellos progresando tan adelante...” DP, I, 1, 2. Afirma también que desde lo imperfecto, “progresaron los hombres a las comunidades perfectas”, DP, I, 3, 2. Desde la comunidad primera, la casa “se propagaron los hombres”. DP, I, 3, 3. La *civitas* se conforma “multiplicándose las aldeas y crecida la comunidad, lo que tuvo que suceder aumentando la propagación humana”. DP, I, 3, 4. El crecimiento de las comunidades y el desarrollo de las artes a partir de la experiencia humana se expresa en términos de “progresión”, “proceso”, “propagación”, etc. (*procedo; processio, processus, propago, propagatio, proficio, provenio*).

y la especie humana se renueva. La utilización de dichas formulaciones involucra algún tipo de movimiento, de tránsito en el tiempo, desde un estado a otro. En este doble aspecto del origen de la *communitas civilis* se anticipa así una característica de la formulación marsiliana: la idea de una continuación o un acabamiento por parte del arte humano de cierto movimiento propio del mundo natural. Tengamos en cuenta una característica de ambos aspectos: la presencia de cierta lógica de crecimiento cuantitativo: el acrecentamiento de la especie por un impulso a la propagación, y el crecimiento que implica el factor acumulativo del conocimientos por experiencia.

La explicación marsiliana de la conformación de la *civitas* desde el doble aspecto de su origen y su causa se apoya en una lógica de acrecentamiento en el tiempo motivado por la búsqueda de la vida suficiente. El crecimiento cuantitativo del género humano empuja el despliegue hacia la institución de diversas comunidades que permiten satisfacer las necesidades de vida de una especie que se propaga y multiplica. En el planteo marsiliano, el impulso a la *sufficiencia vitae* opera como principio y causa de la invención de artes y oficios, las que aseguran dicha suficiencia de vida como partes de la comunidad política. Como la perfección de dicha comunidad se establece en virtud de la capacidad de satisfacer de modo más acabado dichas necesidades, la comunidad más perfecta es la que más se especializa, la que desarrolla más oficios, y por lo tanto, en la que mejor se distinguen sus partes. El mismo impulso (la búsqueda de la *sufficiencia vitae*) que en Tomás conducía al establecimiento de más abarcadoras formas de comunidad, en Marsilio conduce a la expansión *en el interior* de la comunidad política. Así, mientras que en el DR se formula la posibilidad de una apertura *hacia afuera* a través de la existencia de comunidades superiores al *regnum* (recordemos que Tomás proponía como *comunitas perfecta* la *provincia* por ofrecer defensa con el ataque enemigo), en el planteo marsiliano tal apertura deviene en una apertura *hacia adentro*, bajo la forma de una atomización interna a la forma política, a través de la ilimitada posibilidad de superiores especializaciones.

La idea de proceso implicada por las nociones a las que Marsilio hace referencia involucra, por otra parte, la idea de un desarrollo que se da *en el tiempo*. La inclusión de un tal desarrollo temporal, adquiere, al mismo tiempo, las características de una *historicidad*: avance, transcurrir, adelantarse, acrecentar, crecer, desarrollarse. La descripción de las instancias o momentos del establecimiento de la *civitas* se colocan en una *línea temporal*, así como es una condición del tipo de conocimiento que se obtiene por experiencia la reiteración en el tiempo de sus fenómenos.

El planteo marsiliano supone así la idea de un crecimiento cuantitativo, de instancias que se suceden unas a otras en el tiempo, como resultado, por un lado, de la multiplicación del género humano, pero, por otro, como resultado de la experiencia de los hombres adquirida a lo largo del tiempo. Una tal experiencia se cristaliza en la invención de artes y oficios que hacen posible una mejor forma de vida. Como resultado del conocimiento que se adquiere por experiencia se descubren cada vez mejores y más específicos modos de satisfacer necesidades, y, como consecuencia, se extienden las partes de la ciudad con las que dichos oficios se corresponden.

### **La función de la experiencia en la conformación de la *comunitas civilis***

Habiendo establecido el paralelo entre los órdenes y oficios necesarios y las partes componentes de la ciudad,<sup>373</sup> Marsilio desarrolla a continuación la distinción de partes de la ciudad en función de su fin.

En el origen del orden político, sostiene Marsilio, el hombre es un ser carente y es en razón de esta carencia que debe producir un tránsito hacia una instancia no-natural que permita neutralizarla.

*Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones se corrompe continuamente algo de su*

---

<sup>373</sup> DP, I, IV, 5.

*substancia, y además, por nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso del aire y de los otros elementos, como se dijo en la ciencia de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos. Las cuales artes, no pudiendo ser ejercitadas sino por mucha gente, ni mantenerse sino por su recíproca comunicación, convino que los hombres se agruparan para tener la ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes.*<sup>374</sup>

El hombre es descrito, pues, en primer lugar, como un ser que nace compuesto de elementos contrarios, susceptible a la corrupción por sus acciones y pasiones contrarias. En segundo lugar, como ser que nace desnudo e inerme, lo que lo vuelve pasible y corruptible “por el exceso del aire y de los otros elementos, como se dijo en la ciencia de las cosas naturales”. Tal constitución natural es así la causa de la institución de las diversas artes que vienen a reparar la insuficiencia humana. Como consecuencia directa de la fisiología humana se establecen, pues, los diversos oficios para que la naturaleza humana se complete o perfeccione a través del arte. El hombre debe completar por medio de su razón aquello que no recibe de modo perfecto -esto es, acabado- por naturaleza. Sus acciones, pasiones y sentimientos encuentran en los productos de la razón un modo de regularse.

Para el análisis de las pasiones y acciones del hombre, Marsilio parte de lo primero y más general de la naturaleza humana, al estilo de tratados como el *De anima* -citado por lo demás en este contexto-, para avanzar hacia lo más específico. En primer lugar, identifica de modo esquemático las “porciones del alma” que reciben su acabamiento por parte de las artes y los oficios. Distingue así entre las acciones y pasiones propias de la “porción nutritiva”, que se caracterizan por proceder de las

---

<sup>374</sup> “(...) quod quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis, propter quorum contrarias acciones et passiones quasi continue corrumpitur aliquid ex sua substancia; rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in scientia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum.” DP I, 4, 3.

causa naturales sin conocimiento, de aquellas virtudes o fuerzas apetitivas y cognoscitivas.

*Para moderar estas acciones y pasiones todas y darles cumplimiento en aquello que pueden por su naturaleza, se inventaron diversos géneros de artes y fuerzas, como ya dijimos antes, y se instruyeron diversos hombre en diversos oficios para ejercitar aquellas artes con vistas a remediar la humana indigencia; esos órdenes no son sino las partes de la ciudad antes mencionadas.*<sup>375</sup>

Para regular por medio de las artes los distintos aspectos de la constitución natural del alma humana, el hombre habría creado una forma de arte. Para la parte nutritiva del alma, y con fin de moderar sus actos propios, se instituyó la agricultura y la cría de ganado “para moderar y salvar los actos propios de la parte nutritiva del alma, cesando los cuales se corrompería absolutamente el animal, como individuo y como especie.”<sup>376</sup> Para ordenar aquellas acciones y pasiones que se vinculan con la capacidad sensitiva del alma, y por lo tanto se relacionan con los elementos exteriores, se inventaron las artes que pertenecen al género de lo mecánico. Para regular aquellas acciones y pasiones relacionadas con las fuerzas motivadas se establece una parte u oficio que corrija los excesos, reestableciendo la igualdad. Es la parte judicial, gubernativa o deliberativa, la que hace posible que la comunidad permanezca unida y no se disuelva como consecuencia de los conflictos y luchas entre los ciudadanos. A estas partes de la ciudad, que se corresponden con diversos oficios, se

---

<sup>375</sup> “Propter has ergo temperandas acciones et passiones omnes atque complendas in eo, ad quod natura perducere nequit, inventa fuerunt artificiorum diversa genera et reliquarum virtutum, quemadmodum diximus prius, institutique sunt homines diversorum officiorum ad illa exercenda propter supplendam humanam indigenciam; quia ordines nichil aliud sunt, quam partes civitatis enumerate pridem.” DP, I, 5, 5.

<sup>376</sup> “Ad temperandos enim atque salvandos actus nutritive partis anime, quo cessante simpliciter corrumpetur animal secundum individuum et speciem, instituta fuit agricultura camporum et cura pecorum” DP I, 5. 5.



agrega la parte militar, cuya función es la defensa de la comunidad de enemigos externos y también la de hacer cumplir, a través de un poder coactivo, lo sentenciado por los jueces. Una quinta parte es la tesorera, cuya función es la acumulación y administración de bienes para la vida en común. Marsilio describe, en último lugar, la parte de la ciudad llamada sacerdotal. En efecto, el sacerdocio es *una parte* de la *civitas*, cuya necesidad no se prueba sin embargo del mismo modo que las otras. Según nuestro autor, en términos estrictos, la causa del sacerdocio se funda en la tradición divina y, por lo tanto, es imposible probarla por medio de la razón humana, porque no forma parte del orden natural, sino del orden sobrenatural. No obstante, el sacerdocio, e inclusive el sacerdocio pagano, tiene un fin vinculado a los fines naturales: inducir mediante el temor a Dios aquello que el legislador no puede regular con la ley humana.<sup>377</sup> De este modo el sacerdocio es causa de la moderación de los actos humanos, de los que depende la *tranquillitas* de la comunidad civil y, con ella, la capacidad de alcanzar la *sufficientia vitae*.

En síntesis, la disposición, por naturaleza carente, del hombre lo obliga a instituir diversas partes u oficios de la ciudad, los cuales se corresponden a su vez con las diversas partes que componen la ciudad. A causa de su indigencia natural, el hombre debe desarrollar diversas artes y oficios para asegurarse la suficiencia de vida, y este desarrollo lo conduce a la institución de la comunidad perfecta, definida como aquella comunidad que alcanza la mejor diferenciación de sus partes. La división del trabajo y de los oficios se apoya por su parte en ciertas disposiciones naturales de los hombres, las que los hacen más aptos para determinado oficio u otro.<sup>378</sup>

Marsilio define la *civitas* como una agrupación perfecta y de extensión suficiente, determinada por la diversidad y multiplicidad de partes y por los diferentes órdenes y oficios. Como la congregación humana conduce a contiendas y reyertas, que acabarían con la destrucción de la comunidad civil, es necesario establecer una norma de justicia y un guardián o ejecutor. Esta necesidad determina la existencia de la parte gubernativa de la ciudad. En otras palabras, si la *civitas* es condición de

---

<sup>377</sup> DP, I, 5, 11.

<sup>378</sup> DP I, 7. 1.

posibilidad de la *sufficientia vitae*, la institución de la parte gubernativa es condición de posibilidad de la permanencia de la *civitas*.

*El vivir (...) depende de las causas naturales, no es, sin embargo, el propósito presente su consideración, cómo la vida procede de aquellas, que de ello se ocupa la ciencia natural de las plantas y los animales. Nuestra investigación presente es de esas mismas causas, según que reciban su perfección del arte y de la razón, de lo que vive el género humano.*<sup>379</sup>

La *communitas civilis* tiene un fundamento en el orden natural, pero su desarrollo involucra procesos que no son naturales, sino que completan o acaban impulsos naturales a través del arte. Desde este punto de vista, naturaleza y arte no se oponen, pero tampoco se identifican, pues el arte es el acabamiento de procesos que tienen su origen en el mundo natural. Finalmente, si bien las artes son necesarias para revertir la innata indigencia humana, éstas no pueden ser ejercitadas sino por una pluralidad de hombres, lo que conduce a la congregación de los mismos.

### **El fundamento epistemológico de la *scientia civilis*<sup>380</sup> marsiliana**

De lo que hemos podido desarrollar hasta ahora de la doctrina marsiliana del origen de la *civitas* podemos inferir, luego de nuestro último apartado, que ésta se fundamenta *ontológicamente* en la naturaleza humana, entendiendo ésta en su sentido prácticamente *biológico*. Pues bien, como veremos en el presente apartado, este

---

<sup>379</sup> DP, I, v, 2

<sup>380</sup> La *scientia politica* o la *civilis scientia* como término para referirse al conocimiento político expresado en la obra homónima de Aristóteles es ya utilizado por Tomás de Aquino: “*politica... id est civilis scientia*”, *In Pol. Proemium*, n. 5; también en *In Ethic.*, lc. 2, n. 25; lc. 4, n. 43.

fundamento no es meramente ontológico sino también *epistemológico*. En efecto, el método utilizado para alcanzar las formulaciones de la *scientia civilis* es el método propio de las *ciencias naturales*. Veamos esta cuestión en detalle.

Al comienzo del tratado, Marsilio nos presenta la metodología de la primera *dictio*: ésta consistirá en demostraciones racionales a partir de proposiciones evidentes por sí mismas. La primera proposición evidente por sí misma, aquella que será el principio de todas las demostraciones, es la siguiente:

*todos los hombres (...) desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual no sólo se admite para los hombres, sino también para los animales de todo género.*<sup>381</sup>

Según Marsilio esta proposición es un “principio inserto en la naturaleza, creído y admitido por todos”. La verdad de tal principio es evidente porque se constituye a partir de observaciones que cualquiera puede realizar: cualquiera admite esta afirmación *ex induccione sensata*<sup>382</sup>.

La necesidad de la comunidad civil es, de este modo, la primera conclusión que se deduce del principio enunciado:

*De lo supuesto por nosotros anteriormente como principio de casi todo lo que vamos a demostrar en este libro, a saber, que todos los hombres apetecen la suficiencia de vida y rechazan lo contrario, sacamos como*

---

<sup>381</sup> “(...) omnes scilicet homines (...) naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod eciam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere (...)”. DP, I, IV, 2.

<sup>382</sup> DP I. IV. 2.

*conclusión la comunicación civil de los mismos en el capítulo IV de esta parte, porque por ella obtienen aquella suficiencia de vida y sin ella no.*<sup>383</sup>

Marsilio asegura que cualquier hombre que no sufra de algún impedimento puede “observar” la evidencia del principio propuesto. De la observación repetida de un evento, Marsilio extrae entonces un principio de validez universal. Esta verdad, originada en la observación repetida de casos –casos que se extienden a todo el género animal- debe ser admitida por cualquiera hombre en la plenitud de sus capacidades. Es por su carácter evidente y universal que este principio puede constituirse en fundamento de las demostraciones subsiguientes. Formulado sobre la base de acontecimientos observables *en el mundo físico*, se obtiene pues un principio que regirá todas las demostraciones *en el orden político*. La fuente del conocimiento que permite concluir la necesidad de la comunidad civil es, para Marsilio, la experiencia, pero la experiencia entendida en términos científicos, esto es, la *empiria*<sup>384</sup>. Por una inducción empírica se afirma el impulso existente en todo ser vivo hacia la conservación de sí. Y la garantía de las afirmaciones extraídas por inducción, que se constituyen en los principios de demostraciones subsiguientes, es la regularidad e invariabilidad de la naturaleza:

*Y que sean tantos en número los que no quieran vivir civilmente que prevalezcan sobre aquellos otros todos, a saber, los que quieren la sociedad, es una cosa imposible. Y que sea una cosa imposible, es manifiesto, porque esto sería errar o fallar la naturaleza en la mayor parte de los casos. Si, pues, la multitud predominante de los hombres quiere que permanezca la sociedad civil, como parece que ha quedado bien establecido, quiere también*

---

<sup>383</sup> “*Ex supposito nobis in prioribus, quasi omnium in hoc libro demonstrandorum principio, videlicet: Omnes homines appetere sufficienciam vite et oppositum declinare, per demonstrationem conclusimus ipsorum communicationem civilem 4º huius, quoniam per ipsam sufficienciam hanc adipisci possunt, et preter eam minime (...)*”. DP, I, XIII, 2.

<sup>384</sup> Jeannine Quillet afirma que en Marsilio el recurso a la experiencia, a la evidencia inmediata y sensible constituye el único principio metodológico. Cf. Quillet, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, J. Vrin, Paris, 1970, p. 61.

*aquello sin lo cual la sociedad no puede conservarse. Esto es la regla de lo justo y lo útil dada como precepto, llamado ley (...). Quiere pues la multitud prevalente de la ciudad la ley, o se daría una quiebra en la naturaleza y el arte en la mayoría de los casos, lo que no se admite como posible por la ciencia natural.*<sup>385</sup>

La premisa mayor del argumento que acabamos de citar es la señalada por Marsilio como principio de todas las demostraciones: todos los hombres quieren la suficiencia de vida. Como la suficiencia de vida sólo se da en el marco de la *comunitas civilis*, la primera conclusión que es posible extraer es la necesidad de la comunicación civil de los hombres. La argumentación se extiende de ese modo a la necesidad de la ley como segunda conclusión. La existencia de la ley, sin la cual no es posible la permanencia de la *civitas*, es necesaria pues sin ella no hay *civitas* y, como afirmó anteriormente, sin la *civitas* no se da la *sufficientia vitae*. Si la mayoría de los hombres quiere que permanezca la sociedad civil: “quiere también aquello sin lo cual la sociedad no puede conservarse. Esto es la regla de lo justo y lo útil dada como precepto, llamado ley”. Para Marsilio, tal quiebre en la naturaleza y el arte, en la mayoría de los casos, no se admite como posible por la ciencia natural.<sup>386</sup>

La organización de la naturaleza es entonces la garantía de verdad de las afirmaciones universales que constituyen el conocimiento propio de las ciencias naturales, que tienen su origen en la observación y la inducción. La causalidad

---

<sup>385</sup> “*Totque multitudine esse eos in politemate, insolentes scilicet seu non curantes civiliter vivere, ut sint valenciores hiis omnibus, videlicet politizare volentibus, unum impossibilium est. Cur autem impossibilium sit, apparet: quoniam hoc esset naturam peccare vel deficere, ut in pluribus. Si ergo valencior hominum multitudo vult policiam manere, quemadmodum bene dictum videtur, vult idem etiam, sine quo policia manere non potest. Hoc autem est iustorum et conferencium regula, tradita cum precepto, vocata lex. (...) Vult ergo valencior multitudo civitatis legem, aut contingeret orbacio in natura et arte, secundum plurimum; quod impossibilium supponatur ex sciencia naturali.*” DP, I, XIII, 2.

<sup>386</sup> DP I. 13. 2.

constante en la naturaleza, que en su mayor parte carece de error<sup>387</sup>, es el fundamento del orden político en el planteo de Marsilio

Las características de la metodología del DP podrían ser comparadas, en cierto sentido, con las características de los distintos tipos de conocimiento propuesto por Aristóteles. Aristóteles afirma, en efecto, que la ciencia demostrativa parte de premisas verdaderas, primeras e inmediatas, y que éstas son principios indemostrables, por eso son absolutamente primeras. “Llamo principios a las verdades cuyo “hay” es imposible de demostrar”.<sup>388</sup> Según Aristóteles, es propio de la ciencia demostrativa el mostrar el “qué” haciendo ver el “porqué” o la causa.<sup>389</sup> “En efecto, decir qué es la unidad, y decir que la unidad es, no es lo mismo.”<sup>390</sup> Esta ciencia demostrativa, finalmente, se elabora según el modelo de las matemáticas. Ahora bien, en el caso de las ciencias naturales, el procedimiento varía. En ellas, la cuestión *an sit* precede necesariamente a la cuestión *quid sit*. Mientras que en las matemáticas es posible establecer la existencia de sus propias entidades partiendo de la definición nominal -por ejemplo de triángulo o de círculo-, no ocurre lo mismo en el caso de las ciencias naturales, que trabajan sobre entidades reales, los entes naturales y sus propiedades. Respecto de este tipo de entidades, es necesario que su existencia sea aprehendida de algún modo para que se pueda captar su esencia. La definición en las ciencias naturales debe partir pues de comprobaciones a partir de observaciones reiteradas. No parte de premisas primeras e inmediatas sino que su premisa mayor descansa en la inducción. La inducción hace posible la intuición intelectual de la esencia y supone una organización de la naturaleza acorde con las exigencias del intelecto. Por tanto, en su valoración de la experiencia como forma de conocimiento que se deriva de la observación, Marsilio es fiel a la epistemología aristotélica, pero a

---

<sup>387</sup> Hay excepciones, y a éstas hace referencia Marsilio cuando en los fragmentos citados señala que la evidencia de los principios de razón y de las demostraciones de ellos extraídos serán evidentes “a toda mente no corrompida por la costumbre o por la pasión descarriada”, y aquellos “no tarados o impedidos por otra razón”.

<sup>388</sup> Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 2, 71 b 21.

<sup>389</sup> *Anal. Post.* I, 10, 76 a 31.

<sup>390</sup> *Anal. Post.*, I, 2 72 a 18-24.

la propia de las ciencias naturales.<sup>391</sup> Esto queda atestiguado por los textos en lo que fundamenta el conocimiento civil: además de la *Política* y la *Ética* aristotélicas, son muy frecuentes las citas a la *Física* y al tratado *De partibus animalium*, *De generatione et corruptione*, *De caelo et mundo*, *De motibus animalium*, *De animalium generatione* de Aristóteles, y *De la zoogonía de Galeno*.<sup>392</sup>

Sin embargo, esta cercanía no debe confundirnos: en la formulación de la metodología propia de la ciencia política, Marsilio se distancia notablemente de Aristóteles. En efecto, para Aristóteles, no es posible introducir en el ámbito del conocimiento práctico métodos de demostración o exigencias de precisión propios de las ciencias teóricas.<sup>393</sup> Mientras que la ciencia, por esencia, es siempre verdadera, la opinión puede ser verdadera o falsa.<sup>394</sup> Aristóteles es claro al señalar la necesidad de buscar la precisión en la medida en que lo permita la materia en cuestión. Más aun, para el Estagirita es signo de educación el buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto.<sup>395</sup> El método de las ciencias prácticas, de la ética y de la política, no puede ser rigurosamente

---

<sup>391</sup> Hay en Marsilio, Castello Dubra lo formula con claridad y precisión, “un interés predominante por el conocimiento natural, tomando como paradigma o modelo de conocimiento a la física y la biología aristotélicas, de lo cual resulta en el plano antropológico, una tendencia a absorber la realidad específicamente humana en el ámbito de lo natural: dicho de otro modo, a reducir la antropología a un capítulo de la *scientia naturalis*”, Cf. Castello, Dubra, Julio, Tesis Doctoral, p. 44. Es posible señalar tres elementos predominantemente averroístas y característicos del medio intelectual que comparte Marsilio de Padua con pensadores como Pedro Abano o Juan de Jandún, “1. la aplicación al plano práctico de la estricta delimitación entre el conocimiento racional y demostrativo y lo sabido sólo por la fe; 2. la trasposición a nivel político de tesis especulativas averroístas, por ejemplo, la unicidad del intelecto agente; 3. La tendencia predominante a subsumir los aspectos de la realidad política humana en las bases de la ciencia natural”, Castello, Dubra, Julio, Tesis Doctoral, p. 46-47

<sup>392</sup> En la primera *dictio* hay cinco citas de la *Física*: 184 a 10 y ss.; 194 a 22; 198 b 35 y ss.; 199 a 16 DP, I. 15. 6 en I. 3. 2; I, 15. 3; I, 16. 9 y I 17. 9 respectivamente; el tratado *De partibus animalium* 665 a 29 y ss. en I. 15. 5; El *De generatione et corruptione* 336 a 13 en I. 15. 7; el *De caelo et mundo* 301 a 8 en I. 16. 9; el *De motibus animalium* 698 a 15, 700 a 26 y ss. y 702 a 21 y ss. en I. 17. 7 y 8; el *De animalium generatione* L. I, cap. 18 en I. 4. 3.

<sup>393</sup> Cf. Cap. II, “La apelación naturalista” de esta tesis.

<sup>394</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 3, 428 a 17-19.

<sup>395</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, (EN) 1094 b 23-27,

científico, sino dialéctico, y consisten en inferir la verdad del cotejo de los hombres más experimentados y sabios.<sup>396</sup>

Marsilio propone en este sentido una vinculación inaceptable desde la perspectiva aristotélica al tomar como principio del conocimiento aplicado al ámbito de lo político una afirmación que no es propia de dicho ámbito sino del conocimiento natural, en donde lo que sucede es siempre de la misma manera y no implica deliberación por parte del agente. El conocimiento práctico, para Aristóteles, tiene como condición la libertad del querer, y en ningún caso podría formar parte de este ámbito el perseguir la subsistencia y huir de lo que la hace peligrar. La descripción del orden natural que forma parte del principio de las demostraciones marsilianas expresa sin embargo un orden determinado por la necesidad, opuesta a la libertad y que reúne en un mismo género hombres y animales. En este punto, el quiebre respecto de la política de Aristóteles en cuanto a la epistemología de las cs. prácticas no podría ser más evidente.

### **La metáfora orgánica**

Como correlato de la consideración de la política como parte o continuación de las ciencias de la naturaleza, y por tanto sometida al método científico propio de éstas, el objeto mismo de la *scientia* política, la *civitas*, es considerado por Marsilio en términos de un *organismo natural*.<sup>397</sup> En efecto, la asociación entre el conocimiento natural y la *scientia civilis* se refuerza con la presencia de un lenguaje estrechamente vinculado a la medicina, y con su constante comparación entre la *civitas* y el organismo animal. Señalamos en el punto anterior que la garantía de la inducción,

---

<sup>396</sup> “No se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente.” EN, 1143 b 11.

<sup>397</sup> “La figura de Marsilio... richiama sul plano teorico l’esigenza fondamentale, che sarà propria del Rinascimento, di una scienza naturale degli aggregati umani, considerati come organismi naturali”. Garin, E., *Storia della filosofia italiana*, Torino, 1966, I, 176, citado en Olivieri, L., “Teoria aristotelica dell’opinione e scienza politica in Marsilio da Padova” en *Medioevo, Rivista di storia Della filosofia medievale*, V, 1979, Editrice Antenore, Padova, p. 224.



como medio para acceder a un conocimiento probable del mundo empírico, es la organización de la naturaleza. La naturaleza exhibe una constancia en la repetición de sus manifestaciones, lo que permite universalizar conocimientos en virtud de la reiteración de las observaciones. Pues bien, los entes naturales, a su vez, ofrecen cierta estructura que se repite -estructura que Aristóteles llamaba su “organización funcional”.

Aristóteles, en sus obras naturales, distingue en efecto una estructura general del organismo. Esta estructura orgánica se define como una cierta disposición de las partes con miras al cumplimiento de las funciones esenciales para la vida. Con variaciones, es posible identificar esta organización funcional en todos los seres vivos.<sup>398</sup> Del mismo modo, Marsilio caracteriza la *civitas* como *natura animata*, cuyas partes pueden cumplir funciones equivalentes con las partes de otros seres naturales, respondiendo así a la equivalencia funcional señalada por Aristóteles.

*Habiendo, pues, de describir la tranquilidad y su opuesto, asentemos con Aristóteles, 1º y 5º de su Política, capítulos 2º y 3º, que la ciudad es como una naturaleza animada o animal. Porque como el animal bien constituido según su naturaleza se compone de ciertas partes ordenadas entre si con proporción, y con sus funciones combinadas entre si y en orden al todo, así la ciudad se forma de determinadas partes cuando está bien constituida según razón. Cual es, pues, la relación del animal y sus partes a la salud, tal parece ser la relación del reino o de la ciudad a la tranquilidad.*<sup>399</sup>

---

<sup>398</sup> Hay analogía, por ejemplo, entre la escama y la pluma, entre el hueso y la espina, entre el ala y el brazo, entre el pulmón y las branquias, entre la raíz de las plantas y las bocas de los animales. *De partibus anim.* I, 5, 645 b 14 y ss.

<sup>399</sup> “*Debentes itaque describere tranquillitatem et suum oppositum, suscipiamus cum Aristotele primo et quinto Politice sue capitulis 2º et 3º civitatem esse velut animatam seu animale naturam quandam. Nam sicuti animal bene dispositum secundum naturam componitur ex quibusdam proportionatis partibus invicem ordinatis suaque opera sibi nutuo communicantibus et ad totum, sic civitas ex quibusdam talibus constituitur, cum bene disposita et instituta fuerit secundum rationem. Qualis est igitur comparacio animalis et suarum parcium ad sanitatem, talis videbitur civitatis sive regni et suarum parcium ad tranquillitatem.*” DP, I, 2, 3.

La salud en el animal, como afirma el buen *physicus*, es la buena disposición de las partes hacia el todo, en la cual cada parte cumple adecuadamente con su función propia. La salud es al animal lo que la *tranquillitas* es al *regnum*: la buena disposición en la cual cada una de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a su naturaleza según la razón que ha movido a su institución. En este contexto, Marsilio ofrece una explicación de la formación de la parte gobernante.

Según nuestro autor, el problema de la conducción del cuerpo de la *civitas* puede comprenderse por la analogía con cuerpo animal. En efecto, si fueran muchos los principios motores al interior del compuesto animal, éste sería conducido en direcciones contrarias. Del mismo modo, en la *civitas* es necesario imitar al animal bien formado en el que no existen pluralidad de principios.<sup>400</sup> De la misma manera en que el alma regula la coexistencia de una multiplicidad de partes que cumplen distintas funciones en el ser vivo se instituye la función del legislador humano, cuya función también es regular y buscar la cooperación y la armonía de los opuestos. Del mismo modo, es función del *anima universitatis civium* formar en ella una parte rectora análoga al corazón del animal, por cuya acción se mantiene la comunidad civil lejos de la lucha que conduce a la desintegración y de la pérdida de la suficiencia e vida.<sup>401</sup>

*Porque por el alma de la totalidad de los ciudadanos, o de su parte prevalente, se forma o se ha de formar en ella, primero, una parte análoga al corazón, en la cual puso aquella totalidad una virtud o forma con poder activo o autoridad de instituir las otras partes de la ciudad. Esta parte es el principado. (...) El principio creador de la ciudad, a saber, el alma de la*

---

<sup>400</sup> DP, I, 13, 8.

<sup>401</sup> DP, I, 15, 5-6

*totalidad, estableció en esta primera parte una cierta virtud universal de causalidad, la ley, y la autoridad o poder de realizar juicios civiles.*<sup>402</sup>

De este modo, Marsilio establece una relación entre la comunidad política y su correcta disposición, y el organismo viviente y su salud, en la que la enfermedad en el viviente será asimilada a la depravación del régimen civil<sup>403</sup>. Marsilio extiende su metáfora orgánica al afirmar que la causa de los males de la *civitas* es, como la “peste”, “en extremo contagiosa”.<sup>404</sup> Marsilio juega con la doble significación del término *salus* al afirmar que la verdad que desenmascare al sofisma conducirá a la “salvación de la vida civil, y es no menos provechosa para la eterna”.<sup>405</sup> Es también en estos términos en los que se refiere a la situación humana posterior al pecado. Así, sostiene que existe un estado de enfermedad propio del hombre caído, y los ritos y prácticas espirituales apuntan a sanar su naturaleza: la culpa del pecado es una enfermedad (*aegritudo*); para sanarla, Dios puso remedios (*remedium*) procediendo como diestro médico (*peritus medicus*) de lo más fácil a lo más difícil. Estos remedios son propios del orden espiritual y explican el origen en el tiempo del sacerdocio.

En este sentido, podríamos decir que, si bien Marsilio retoma explícitamente la analogía aristotélica entre la *pólis* y el organismo, reformula completamente el sentido de la misma: mientras que en el caso de Aristóteles la analogía sirve para potenciar el aspecto metafísico de la relación de las partes con el todo, en Marsilio

---

<sup>402</sup> “*Nam ab anima universitatis civium aut eius valencioris partis formatur aut formari debet in ea pars una primum proporcionata cordi, in qua siquidem virtutem quandam seu formam statuit cum activa potencia seu auctoritate instituendi partes reliquas civitatis. Hec autem pars est principatus (...)*” DP, I, 15, 6. “*Statuit etiam principium factivum civitatis, anima videlicet universitatis, in hac prima parte virtutem quandam causalitate universalem, legem scilicet, auctoritatem quoque seu potestatem agendi secundum illam iudicia civilia.*” DP, I, 15, 7.

<sup>403</sup> Marsilio dice que hablará de la tranquilidad y de su opuesto *figuraliter* estableciendo una *analogía*, la comparación entre la comunidad política y el organismo animal parece cumplir una función pedagógica. DP I, 2, 3.

<sup>404</sup> “*que velut animalis egritudo, sic prava civilis regiminis dispositio fore dignoscitur*”, DP, I, I, 3; “*vehementer contagiosa*”, “*pestis*”, I, I, 4 y I, I, 5.

<sup>405</sup> DP I, 1, 5.

sirve para potenciar la idea de la salud, es decir, el aspecto “fisiológico” de la analogía.

### 3. El hombre no es político por naturaleza. La respuesta de Marsilio de Padua al problema de la politicidad *in statu innocentiae*

Señalamos la presencia en el DP de un vocabulario fuertemente asociado a la medicina y a las ciencias naturales, pero también llamamos la atención sobre la presencia de una terminología que alude a la noción de proceso que se desarrolla en el tiempo. En relación con este último punto desde las primeras líneas del DP, Marsilio sitúa históricamente el *tractatus*, afirmando que es una respuesta teórica y un intento de refutar una opinión perversa y un sofisma nacido en el tiempo. En efecto, al comienzo del *tractatus* Marsilio hace referencia a la doctrina de la *plenitudo potestatis papal* en los términos de “cierta *opinio perversa* ocasionalmente tomada de un hecho admirable acaecido después de los tiempos de Aristóteles, realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de la naturaleza inferior y más allá de las acciones que suelen ejercer las causas en las cosas”.<sup>406</sup> Su origen es histórico porque se vincula con un acontecimiento que tuvo lugar en la historia: el advenimiento de Cristo. Este “hecho admirable” origina *occasionaliter* aquello que se constituye como la doctrina de la plenitud de poder papal. Marsilio subraya que dicho fenómeno admirable no es de carácter natural, sino sobrenatural, efecto de la causa suprema, irrumpe en el orden causal natural e inaugura en el orden temporal una sucesión de acontecimientos desligados del orden sobrenatural. Por esto Marsilio afirma que de dicho acontecimiento se deriva una doctrina de modo ocasional, esto es, su vinculación no es necesaria sino contingente. Marsilio traza una historia que describe las condiciones de vida de los pueblos antes y después de dicha causa. Mientras existió la paz en el mundo itálico, los hombres convivían gozando de los frutos de la paz y progresando de tal modo que terminaron sometiendo a su imperio toda la tierra habitable. Una vez que irrumpe la discordia como consecuencia de esta opinión

---

<sup>406</sup> DP, I. 1. 3.

perversa, reino e imperio pierden su poderío y en la corrupción del orden civil los hombres no alcanzan la vida suficiente. Esta causa “singular y muy oculta, que la sufrió y la sufre a la continua el imperio romano”, que ni Aristóteles ni otro de los filósofos de su tiempo pudo ver, “mezcla confusamente, con implicaciones varias muy difíciles de desenredar, opiniones divinas y humanas respecto de los actos humanos, tanto los privados como los civiles y públicos; y de tal mezcolanza de ideas infieren después, aunque sin justeza, ciertos sentidos con los que introdujeron su poder despótico.”<sup>407</sup> De la mezcla y confusión devinieron males para el género humano, por eso se propone desenmascarar el sofisma, desentramando la confusa combinación de lo teócratas papales. Para esto importa la precisa distinción metodológica.

Hemos establecido, pues, a lo largo de este capítulo, la metodología propuesta por Marsilio. Lo propio de la primera *dictio* es ofrecer demostraciones racionales apoyadas en principios evidentes por si mismos. En La segunda, en cambio, confirmaría lo descubierto haciendo uso de testimonios bíblicos e interpretaciones reconocidas del mismo.

Pues bien, comencemos por señalar que el objetivo fundamental de Marsilio a la hora de distinguir metodológicamente ambas *dictiones* es fundamentar, por un lado la autonomía y funciones del poder temporal realizando dicha fundamentación por medio demostraciones que solo dependen de la racionalidad humana. Por otra parte, la exégesis bíblica de la segunda *dictio* tiene por fin demostrar que el poder espiritual no cumple funciones políticas, carece de poder coactivo, y por lo tanto debe subordinarse dentro de la *civitas* al poder del príncipe. Su intención principal, a través de ambos puntos de vista, es distinguir y diferenciar lo que los teóricos del poder teocrático se ocuparon de mezclar y confundir. El objetivo fundamental de Marsilio a la hora de distinguir metodológicamente es fundamentar por un lado la autonomía y funciones del poder temporal realizando dicha fundamentación por medio demostraciones que solo dependen de la racionalidad humana. De este modo, Marsilio

---

<sup>407</sup> Cf. DP, II, 1, 1.

agota la problemática desde ambas perspectivas, filosófica y teológica, diferenciadas por su objeto y su método, desde el punto de vista filosófico y desde el punto de vista teológico, reivindicando así el carácter propio de la demostración política, y salvaguardando la autonomía de la naturaleza humana y racional.<sup>408</sup>

Las dos esferas de conocimiento a las que se aplican los dos tipos de conocimiento distinto, el filosófico y el teológico, se corresponden pues con dos ordenes órdenes de la realidad. Por un lado, un orden natural regido por leyes naturales y una causalidad causales natural que actúan de forma regular. Dicha regularidad de la naturaleza puede ser aprehendida por el intelecto humano, y se corresponde con el razonamiento inductivo. Por otra parte, existe otro orden, el orden sobrenatural espiritual y eterno, que no responde a la causalidad natural, sino que se define, por oposición a la naturaleza como el orden de lo sobrenatural. Este orden sobrenatural puede, con todo, irrumpir en el orden natural, manifestando su carácter excepcional. Ambos órdenes son presentados por Marsilio en los primeros pasajes del DP, así como la doctrina de la plenitud de poder papal que surgió de confundirlos y mezclarlos.

Marsilio sitúa históricamente el *tractatus*, afirmando que es una respuesta teórica y un intento de refutar una opinión perversa y un sofisma *nacido en el tiempo*. En efecto, al comienzo del *tractatus* Marsilio hace referencia a la doctrina de la *plenitudo potestatis papal* en los términos de “cierta *opinio perversa* ocasionalmente tomada de un hecho admirable acaecido después del los tiempos de Aristóteles, realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de la naturaleza inferior y más allá de las acciones que suelen ejercer las causas en las cosas”.<sup>409</sup> Su origen es histórico porque se vincula con un acontecimiento que tuvo lugar en la historia: el advenimiento de Cristo. Este “hecho admirable” origina *occasionaliter* aquello que se constituye como la doctrina de la plenitud de poder papal. Marsilio subraya que dicho

---

<sup>408</sup> Olivieri, L., “Teoria aristotelica dell’opinione e scienza politica in Marsilio da Padova” en *Medioevo, Rivista di storia Della filosofia medievale*, V, 1979, Editrice Antenore, Padova, p. 226.

<sup>409</sup> DP, I. 1. 3.

“fenómeno admirable” no es de carácter natural, sino sobrenatural. Es un efecto de la causa suprema que irrumpe en el orden causal natural e inaugura en el orden temporal una sucesión de acontecimientos desligados del orden sobrenatural. Es por esta razón que Marsilio puede afirmar que de dicho acontecimiento se deriva una doctrina de modo ocasional, esto es, que su vinculación con aquella doctrina no es necesaria sino contingente.

Marsilio traza una historia que describe las condiciones de vida de los pueblos antes y después de dicha “hecho admirable”. Mientras existió la paz en el mundo itálico, los hombres convivieron gozando de los frutos de la paz y progresando de tal modo que terminaron sometiendo a su imperio toda la tierra habitable. Una vez que irrumpe la discordia como consecuencia de esta opinión perversa, reino e imperio pierden su poderío, y en la corrupción del orden civil los hombres no alcanzan la vida suficiente. Esta causa “singular y muy oculta, que la sufrió y la sufre a la continua el imperio romano”<sup>410</sup>, que ni Aristóteles ni otro de los filósofos de su tiempo pudo ver, “mezcla confusamente, con implicaciones varias muy difíciles de desenredar, opiniones divinas y humanas respecto de los actos humanos, tanto los privados como los civiles y públicos; y de tal mezcolanza de ideas infieren después, aunque sin justeza, ciertos sentidos con los que introdujeron su poder despótico.”<sup>411</sup> De la mezcla y confusión devinieron males para el género humano, por eso se propone desenmascarar el sofisma, desentramando la confusa combinación de lo teócratas papales. Para esto importa la precisa distinción metodológica.

Así como un fenómeno sobrenatural excepcional puede irrumpir en el orden natural y ocasionar una sucesión de acontecimientos desligados del orden y la naturaleza sobrenatural,- como la doctrina de la *plenitudo potestatis papal* y el daño que ocasiona respecto de la venida de Cristo-, también es posible señalar otra relación entre los órdenes sin que esto tampoco implique una vinculación causal de uno

---

<sup>410</sup> DP, I, 1, 3.

<sup>411</sup> DP, II, 1, 1.

respecto del otro. Nos referimos a un pasaje que algunos autores señalan como agustinizante<sup>412</sup>:

*Fue también creado en estado de inocencia y justicia original (Adán)... En el cual estado, si hubiera continuado, no le hubiera sido necesaria a él ni a su posteridad la institución y la distinción de los oficios civiles, por la razón de que la naturaleza le hubiera producido para él todo lo necesario y deleitoso para una suficiencia de vida en el paraíso terrenal o de deleites, y eso sin ninguna pena ni fatiga suya. (...) De esta transgresión del mandato divino se mereció el propagar por medio de la concupiscencia toda su posteridad.*<sup>413</sup>

Marsilio recupera la formulación que había sido presentada por Agustín y reconsiderada por Tomás de Aquino<sup>414</sup>: la consideración de la ausencia de vínculos de dominio en estado de inocencia original, y por lo tanto la vinculación de los mismos al pecado, pero con intenciones distintas.

En el pasaje citado se asocia la institución y distinción de los oficios civiles, esto es, de las partes que constituyen las *civitas*, con la condición del hombre posterior a la Caída. En estado de inocencia no eran necesarios artes y oficios porque la suficiencia de vida del hombre estaba asegurada por la naturaleza. En este pasaje se confirma, por un lado, que la institución de la *civitas* y de sus partes persigue el fin de satisfacer lo necesario para la *sufficietia vitae*, y por otro, que aquella es producto de

---

<sup>412</sup> Cf. Nederman, Cary, "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought", *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988, p. 21.

<sup>413</sup> "Fuit etiam creatus in statu innocencie seu iusticie originalis (...) In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum civilium institutio vel distinctio, eo quod opportuna queque ac voluptuosa sufficiencie huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigacione quacumque." DP, I, VI, 1-2.

<sup>414</sup> Cf. "La relectura tomista de la formulación agustiniana: la política como dimensión connatural al hombre" en el Cap. II de esta tesis.



la experiencia humana y de la necesidad de una naturaleza carente, consecuencia del pecado adánico. Desde esta perspectiva, es posible ofrecer una explicación a la ausencia en el tratado marsiliano de la definición del hombre como “animal político”. En efecto, a pesar de la vinculación del orden político con el orden natural, Marsilio no recurre a la definición aristotélica que sí está presente en tratados como el DR o el DRPP. Sin embargo, nuestra hipótesis en este sentido es que la ausencia de tal definición es central para la filosofía marsiliana. Para decirlo más claramente, los vínculos de subordinación, la institución de las leyes con las que regular la convivencia humana, la distinción de artes y oficios que conforman y determinan la perfección de la *civitas*, no forman parte de su constitución originaria, sino que son consecuencia de su *natura lapsa*. Los vínculos y las comunidades descritas que tienen por función asegurar lo necesario para la vida del hombre no son propios de la naturaleza humana tal como fue querida, sino consecuencias de las características de la naturaleza posterior al pecado.

En definitiva, a pesar de esta vinculación con la referencia a la historia de la salvación, Marsilio pretende desligar los ordenes órdenes espiritual y temporal a partir de la distinción entre cadenas causales. Formula la presencia de dos ámbitos diferentes, si bien, como lo hemos visto, el orden sobrenatural puede irrumpir en el natural y producir alteraciones. Del mismo modo que un acontecimiento sobrenatural irrumpe en la naturaleza e inaugura una sucesión de acontecimientos en el orden natural desligados del orden sobrenatural,- es decir, que no lo tienen por causa más que *occasionaliter*-, la historia del devenir humano, de sus instituciones y vínculos políticos como consecuencia del pecado no implica que dicho devenir (y la institución del orden político y sus vínculos) quede ligado causalmente -y por lo tanto sujeto- al orden sobrenatural.

Marsilio establece esta distinción proponiendo una solución opuesta a la tomista. Marsilio parece afirmar la idea de una fundamental discontinuidad entre un estado y otro, pero, a diferencia de Agustín, no presenta el estado anterior como paradigma del subsiguiente, precisamente por motivo de la absoluta discontinuidad

entre ambos. La operación marsiliana sería así la de extraer de la discontinuidad la posibilidad de afirmar el orden natural y, dentro del mismo, el vínculo político de subordinación, como autónomo respecto del poder espiritual. Marsilio otorga a la experiencia un papel fundamental en la conformación del orden político, que siguiendo un proceso que tiene un origen en un impulso natural conduce a los hombres al descubrimiento de las artes y reglamentaciones que hacen posibles la diferenciación de funciones de cada parte de la *civitas*, lo que determina la perfección de la misma.

En lugar de leer los acontecimientos históricos a la luz de la historia de la salvación (subsumiendo de este modo la política en la teología), inaugura una historia natural desvinculada de la historia de la salvación a la que se subsume la política como parte de la ciencia de las cosas naturales. (En otras palabras, subsume la política a la *scientia naturalis*). La existencia de un orden natural racional susceptible de ser conocido por medio de la experiencia se ofrece como garantía para la formulación de una historia natural, conformada por los procesos humanos, independiente de la historia de la salvación. En este sentido, no es continuación del estado anterior original. No hay continuación, sino un salto cualitativo respecto del estado anterior. El orden político se autonomiza respecto del poder espiritual porque la historicidad de los procesos humanos encuentra autonomía respecto de la historia de la salvación. La comunidad política es la conclusión de un proceso histórico.

\* \* \*

La *scientia civilis* tiene un fundamento en la *scientia naturalis*. Sin embargo, Marsilio no pretende deducir la legalidad humana de la natural. La ley, según la definición marsiliana, se independiza de fundamentos tanto trascendentes como immanentes. Es ley, para Marsilio, aquello que es pronunciado por el legislador y tiene poder coercitivo. A diferencia de Tomás, Marsilio no busca legitimar la ley humana positiva en una ley natural inmanente que es participación de una ley eterna trascendente, sino que define la ley en sentido propio como una norma de carácter coercitivo, formulada por el legislador humano. Niega de este modo que la ley evangélica sea propiamente *ley* para considerarla “enseñanza” o “doctrina”. La ley divina y la ley natural no son es propiamente ley porque no poseen un carácter coercitivo. Niega así, explícitamente, que la ley eclesiástica pueda ser norma de justicia, reduciendo su injerencia a la de consejo, o advertencia, etc; Implícitamente, la definición de ley puede aplicarse restrictivamente respecto de las leyes naturales que son resultado de la inducción a partir de la observación del mundo natural. De modo que, a pesar de vincular a la *civitas* con un doble origen -: respecto de la historia de la salvación, es como consecuencia del pecado, y respecto de la historia natural es como producto del impulso a la *conservatio sui*-, en ningún caso queda sujeta a su origen. Es decir, *el orden político no queda absorbido en el orden teológico ni en el orden natural*.

Ahora bien, es necesario señalar que, si bien el contenido de la ley humana no se desprende ni deduce de otros principios de la naturaleza, la naturaleza entendida como el orden regular de los fenómenos físicos sí funciona como de garante de la corrección, no del contenido, pero sí del mecanismo de formulación de la ley. La ley, en su aspecto formal, descansa así en principios de la dimensión física (tales como “la naturaleza no se equivoca”, “nadie elige lo que es malo para sí”). Más allá de la efectividad de la deducción, es evidente que, en la concepción marsiliana, es una consideración ficisista de la naturaleza aquello que opera como garante de lo que es extensión artificial de sus principios.

Podemos hablar así de un *giro marsiliano*, que se expresa en la postulación de una naturaleza que la razón humana reconoce como tal cuando percibe en ella el orden de la regularidad. La ley tiene su fundamento en la naturaleza, pero no es una ley natural, solamente es ley cuando es formulada por los hombres. Así, es el hombre mismo quien percibe la racionalidad de una causalidad que fundamenta el conocimiento político de la *scientia civilis*.<sup>415</sup>

---

<sup>415</sup> Ullmann llama la atención sobre este proceso o giro, que podríamos llamar de “humanización” o “positivación” de la naturaleza, en el que se pone de relieve una relación autónoma y positiva del hombre con ésta, anticipa en este sentido el movimiento humanista de los próximos siglos. Cf. Ullmann, *Ibid.* p. 266-267.

## Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos analizado la influencia del llamado naturalismo político aristotélico en determinados y fundamentales textos de teoría política medieval. Nuestro examen se ocupó especialmente de la presencia del concepto de *naturaleza* en la explicación del surgimiento del orden político en el tratado *De regno* de Tomás de Aquino, en el *De regia potestate et papali* de Juan Quidort de Paris y en el tratado *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Hemos desarrollado, a partir de ellos, las razones por las que, lejos de encontrar una continuidad entre el tratado aristotélico y los textos medievales, nos es necesario subrayar la distancia existente entre el sentido de *phúsis* en el contexto de la *Política* de Aristóteles y el sentido de *natura* en los tratados medievales. Hemos visto que cuando se trata de explicar el origen del orden político -*civitas* o *regnum*- en los tratados medievales se apela al concepto de naturaleza, utilizando la *Política* aristotélica para fundamentar ese orden, pero respecto del uso aristotélico de *phúsis*, la noción medieval de *natura* sufre una radical resemantización, y su función de fundamento del orden político adquiere un nuevo y original sentido.

Si en Aristóteles, la esfera de la naturaleza, considerada desde el punto de vista práctico, aparecía como uno de los términos de la oposición entre la vida y la vida buena –esto es, como fundamento de la “buena vida” representada por la *pólis*, frente a la “mera” vida-, en los autores medievales el sentido y la función de esta oposición cambia.

En efecto, hemos visto que en los tres tratados analizados se encuentra presente la distinción entre la vida y la vida buena, propia del planteo aristotélico. Sin embargo, hemos podido notar, por otra parte, el desplazamiento de dicha distinción a un plano más retórico que argumentativo. En ninguno de los tratados analizados la distinción forma parte, como en el texto aristotélico, de la explicación de aquello que es la causa del orden político. El desplazamiento del acento desde el *fin* o *causa* hacia el *origen* del orden político es, en este sentido, significativo, porque expresa un cambio en el paradigma mismo de comprensión de la naturaleza y de la política.

Como hemos podido establecer, en la *Política* de Aristóteles es posible distinguir dos perspectivas para el análisis de la *pólis*. Una, histórico-genética, que describe el surgimiento de la *pólis* a partir de las comunidades originarias. Desde este punto de vista, puede afirmarse que la *pólis* viene a la existencia “por las urgencias de la vida” que van determinando comunidades sucesivas de mayor complejidad hasta llegar a la comunidad perfecta y autárquica que ella representa. La otra perspectiva, lógico-ontológica, determina la prioridad *por naturaleza* de la *pólis*, en la medida en que en ella se concreta el ideal de la “vida buena”. Así, cuando Aristóteles afirma que la *pólis* existe por naturaleza, hace alusión principalmente al segundo sentido, que da cuenta del fin propio y exclusivo de la comunidad política respecto del resto de las comunidades. Esta prioridad de la vida buena sobre la mera vida se refuerza con la afirmación de que la *pólis* es “por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros”<sup>416</sup>.

En el tratado *De Regno* de Tomás de Aquino, en cambio, el fuerte peso ontológico que en el tratado aristotélico estaba puesto en la prioridad de la *pólis* por naturaleza, se desplaza hacia la descripción genética. Como hemos tenido ocasión de ver, este análisis transfiere el fundamento ontológico de la *pólis* como comunidad perfecta, al proceso de génesis del orden político, anclando la fundamentación de éste en la vida en *in multitudine* que tendría por fin la satisfacción de diferentes necesidades. El *De regno* hace recaer en la *necessitas naturalis* la explicación última

---

<sup>416</sup> *Pol.*, 1253 a 19.

de la naturaleza social y política del hombre. Esta tendencia a reducir el fin de la comunidad política a la satisfacción de las necesidades naturales expresa uno de los aspectos esenciales de una distancia respecto de la formulación aristotélica que será acentuada en los autores posteriores.

En el *De regia potestate et papali*, el dominico Juan de Paris retoma en efecto esta descripción del origen del *regnum*, la radicaliza y pone el acento fundamentalmente en la incapacidad del hombre para bastarse a sí mismo en la existencia. Un elemento sobresaliente del tratado de Juan de Paris es la vinculación entre la definición del hombre como ser carente, y el trabajo como medio para adquirir propiedad y con ella satisfacer sus necesidades. Al realizar esta operación, Juan establece el carácter prioritario del vínculo del hombre con la propiedad y lo relaciona con el impulso hacia la *sufficientia vitae*. Los conflictos entre individuos, resultantes de la transformación del hombre en propietario, justifican entonces la necesidad de un gobierno posterior al surgimiento de la propiedad, y cuya función es neutralizar esos conflictos. De ello resulta que el vínculo de los hombres con la propiedad es anterior al vínculo con el príncipe. Para llevar adelante esta notable empresa, Juan adopta la fundamentación aristotélico-naturalista del orden político *en su versión tomista*, utiliza, como vimos, extensos pasajes del *De regno*, y los resignifica a partir de otras formulaciones y tradiciones. Entre éstas, se destaca el uso de las nociones de ley natural y de gentes. El orden político se afirma como consecuencia del derecho natural, que en el hombre se expresa predominantemente a través de un impulso hacia la autoconservación.

También Marsilio de Padua, en su *Defensor pacis*, explica el surgimiento del orden político en virtud de su capacidad de satisfacer la *sufficientiae vitae*. Ese orden político ya no resulta de la anterioridad por naturaleza de la *civitas* respecto de las necesidades humanas, como era el caso en Aristóteles, sino que resulta del descubrimiento, por medio de la experiencia humana, de que la *civitas* es necesaria para alcanzar la *sufficientiae vitae*, y por eso es instituida. Este fundamento de

carácter empírico motiva el descubrimiento e institución, como resultado de la experiencia, de artes y oficios que persiguen, en última instancia, la *sufficientia vitae*.

Aquello que caracteriza, pues, la distancia de estos pensadores tardomedievales respecto del pensamiento aristotélico, es la irrupción de una nueva consideración de la naturaleza. Podríamos decir que esta nueva concepción tiende a limitar la utilización del concepto de naturaleza aristotélico al simple *vivere*. A pesar de las recurrentes alusiones a la autoridad del texto aristotélico, esta reducción al simple vivir produce un recorte que deja afuera lo propio y exclusivo del pensamiento político de Aristóteles: la esencial oposición entre un ámbito prepolítico dominado por la necesidad y el ámbito político que se desvincula de su origen histórico-genético y de las necesidades materiales para determinarse por las prácticas de los ciudadanos libres.

Como resultado de la lectura de estos textos, podría concluirse, entonces, que asistimos a un creciente privilegio del interés privado sobre el orden de lo público. De esta manera, lo que estos tratados nos proponen es una inversión radical del planteo aristotélico, en el cual la *pólis* se definía por su oposición al *oikos*. Esta continuidad conceptual entre lo privado y lo público es extraña al pensamiento clásico. La moderna soberanía estatal comienza, pues, a delinearse como protectora de derechos privados vinculados a los dictámenes de la ley natural.

Para finalizar, entonces, querríamos llamar la atención respecto de una de las consecuencias fundamentales de nuestro estudio, y que constituye, a nuestro entender, uno de los fenómenos más significativos de la tradición medieval de lectura de la *Política*: la economización del pensamiento aristotélico. Entendemos por “economización del pensamiento aristotélico” la preeminente importancia otorgada por los autores estudiados a los vínculos anteriores a la constitución del orden político, vínculos que lo legitiman y en los que éste se apoya. De este modo, queremos dirigir la atención hacia esta característica propiamente medieval, y de



ningún modo clásica, que es la preeminencia de los vínculos pre-políticos por sobre los políticos, de modo tal que incluso éstos encuentran su completa legitimación en los primeros. En los textos analizados se presenta una secuencia conceptual que se inicia con la caracterización de la originaria indigencia del hombre, a la que se vincula de manera inmediata la labor, industria o trabajo, como medios para reponer aquella carencia, y la vida en comunidad como ámbito para el intercambio. Y, para garantizar la paz y el orden de estos vínculos, necesarios para la vida, se establece la comunidad política, y la función del gobernante –como administrador y garante de la paz- es delineada.

Jazmín Ferreiro

Universidad de Buenos Aires

# BIBLIOGRAFÍA

## I. Fuentes primarias

### 1. Ediciones, traducciones y comentarios

#### Aristóteles

*Aristotle's Politica*, ed. David Ross, Oxford University Press, 1957.

*Aristotelis Politica cum vetusta traslatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. F. Susemihl, Leipzig, 1872.

Aristóteles, *Politica*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Losada, Buenos Aires, 2005.

Aristóteles, *Política*, estudio preliminar, traducción y notas de G. Livov, Buenos Aires, Universidad de Quilmes-Prometeo (en prensa).

*Aristotle's Physics*, ed. David Ross, Oxford University Press, 1936.

Aristóteles, *Física*, I-II, trad., intro., y comentario de Marcelo D. Boeri, Biblos, Buenos Aires, 1993.

Aristóteles, *Física*, III-IV, trad., intro., y comentario de Alejandro G. Vigo, Biblos, Buenos Aires, 1995.

*Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater Oxford, Clarendon Press, 1988.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Ed. bilingüe y trad. de María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

*Aristotle's Metaphysics*, 2 vols, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1970.

*Aristotle's prior and posterior analytics*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1949.

*Aristotle's De Anima*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1961.

*Aristotle's Parva naturalia*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1955.

*Aristotle's De partibus animalum*, ed. I. Düring, Goeteborg, 1944.

### **Tomás de Aquino**

Sancti Thomae de Aquino, "De Regno ad Regem Cypri", ed. Hyacinthe- F. Dondaine, en *Opera omnia iussu Leonis XIII*, P.M. edita, Editori di San Tommaso, Roma, 1979.

St Thomas Aquinas, On Kingship to the King of Cyprus, trans. Gerald B. Phelan, Revised with Introduction and Notes I. TH. Eschmann, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Canada, 1949.

Aquino, *Del reino*, traducción de Antonio Tursi, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.

Tommaso D'Aquino, *Scritti Politici*, con studi introduttivi del prof. Alessandro Passerin D'Entreves e di Raimondo Spiazzi O.P. Traduzione Note e Appendici a cura di Lorenzo Alberto Perotto O.P., Massimo, Milano, 1985

Thomae Aquinatis, *Sententia libri Politicorum*, H. F.Dondaine - L.J.Bataillon, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971.

Thomae Aquinatis, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Roma, 1951.

Tomás de Aquino, Pedro de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Trad., prólogo y notas de Ana Mallea, EUNSA, 2001

Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, textum Leoninum Romae 1889.

St Thomas Aquinas, *Political Writings*, Edited and translated by R. W. Dyson, Cambridge University Press, 2002.

## **Juan de Paris**

Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein, Stuttgart, E. Klett, 1969.

Jean de Paris *Tractatus de potestate regia et papali*, edit. D. J. Leclercq, en *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe. siècle*, Paris, Vrin, 1942.

John of Paris, *On Royal and Papal Power*, transl. J. A. Watt, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

John of Paris, *On Royal and Papal Power*, transl. A. P. Monahan, New York, Columbia University Press, 1974.

## **Marsilio de Padua**

Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, Herausgegeben von R. Scholz, Hannover, 1932.

*The Defensor Pacis of Marsilus of Padua*, Edited by C. W. Previt -Orton, Cambridge, 1928

Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, Trad. Gewirth. New York, 1956.

Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, estudio preliminar, trad. y notas de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989.

## **2. Otras fuentes**

Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, R.Scholz, Scientia Aalen, Leipzig, 1961

Agustín, Ciudad de Dios, obras de San Agustín, XVI-XVII, ed. Bilingüe, trad. José Moran, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.

Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, trans. Rackham, London, William Heinemann, 1931.

Cicerone, *Dei doveri. Delle virtù*, ed. bilingüe, a cura di Quintino Cataudella, Mondadori Editore, 1966.

Cicero, *De officiis*, trans. W. Miller, London, Loeb Classical Library, 1913.

Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura de Pier Giorgio Ricci, Mondadori Editore, 1965

Dante Alighieri, *De la monarchía*, trad. Ernesto Palacio, Losada, Buenos Aires, 1941.

Platón, *Fedón* 98 c 98 e. Trad. Eggers Lan, Universidad Nacional de Córdoba, 1967

## II. Bibliografía secundaria

Adkins, A. W. H. , “The Connection between Aristotle’s Ethics and Politics”, *A Companion to Aristotle’s Politics*, Blackwell, USA, 1991.

Agamben, Giorgio, “L’opera dell’uomo”, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza Editore, Roma, 2005.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1998.

Arquillière, H., *L’Agustinisme politique, Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*, Paris, 1934

-----, “Réflexions sur l’essence de l’agustinisme politique”, en *Agustinus Magister*, Paris, 1954.

Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1999.

----- *Le problème de l’être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

Aubert, Jean-Marie, *Le droit romain dans l’oeuvre de Saint Thomas*, Bibliothèque Thomiste, Vrin, Paris, 1955

Bertelloni, Francisco, “De la politica como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam*”, *Patristica et Mediaevalia*, XII, Buenos Aires, 1991

- “Contexto, consecuencias y fuentes de la doctrina dantesca *Homo est medium (Monarchia, III, xv)*”, *Patristica et Mediaevalia*, XIII, 1992
- “Orígenes medievales de las teorías legitimistas y decisionistas” en *Veritas: revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul*, Vol. 39, Nº 155, 1994.
- “El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV” en *Seminarios de Filosofia*, 10, 1997.
- “Hipótesis de Conflicto y *Casus Necessitatis*: Tomás de Aquino, Egidio Romano y Guillermo de Ockham”, *Veritas*, 3, Porto Alegre, 2000
- “Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la *politique* et leur rôle dans la réception de la *Politique* d’Aristote”, *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, 2000
- “La tradición medieval prearistotélica y la formación de la *politica* como teoría a partir de 1265”, *Tópicos*, 18, 2000 (2)
- “El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la Política de Aristóteles (Sobre la formación de la *politica* como teoría a partir de 1265)”, *Patristica et Mediaevalia*, XXI, 2000 (3)
- “Los fundamentos Teóricos de la caducidad del orden jurídico en el *De Ecclesiastica Potestate* de Egidio Romano”, *Patristica et Mediaevalia*, XXII, 2001
- “El tránsito de la sociedade a la politicidad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino”, *Separata da Sociedade Civil-Entre Miragem e Oportunidade*, 2003
- “Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la Política de Aristóteles)” en *A recepção do Pensamento Greco-romano, Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004.
- “Observaciones sobre la argumentación cusana en el *Proemium* al Libro III del *De concordantia catholica*”, *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Machetta y D’Amico (ed.) , Buenos Aires, Biblos, 2005
- “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 15/2, 2005.

----- “El modelo teórico de la excepción en la teoría política medieval”, *Deus mortalis*, 4, 2005, pp. 117-148.

----- “Una resignificación protomoderna del Estado (=regnum) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de Paris” *Scripta Mediaevalia*, vol.2, N°2, 2009.

Berti, Enrico, “Il Regnum di Marsilio tra la polis aristotelica e lo stato moderno”, *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale*, Editrice Antenore, Padova, V, 1979

----- “*Il pensiero politico di Aristotele*”, Editori Laterza, Roma, 1997

Bianchi, Luca, “Felicità intellettuale, "ascetismo" e "arabismo" nota sul "De Summo Bono" di Boezio di Dacia”, *Le Felicità nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve, 2005.

Bien, G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Alber, 1973.

Black, Antony, *Church, State and Community: Historical and Comparative Perspectives*, Ashgate Variorum, Great Britain, 2003,

----- *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, trad. española, Cambridge University Press, 1996.

Bradley, Denis J. M., *Aquinas on the Twofold Human Good*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997

Brague, Rémi, “Note sur la traduction arabe de la *Politique*, derechef, qu’elle n’existe pas”, *Aristote Politique, Etudes sur la Politique d’Aristote*, (Aubenque, P. ed.), Presses universitaires de France, Paris, 1993

Brett, Annabel, S., Our just nature: subjective right in the fourteenth century, en Brett, A., *Liberty, Right and Nature*, Cambridge University Press, 1997

Cairns, Huntington, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1949

Canning, Joseph, "The Role of Power in the Political Thought of Marsilius of Padua", *History of Political Thought*, XX, 1999

Cassin, Barbara, "Lógos et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote", *Aristote Politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*, (Aubenque, P. ed.), Presses universitaires de France, Paris, 1993

Castello Dubra, Julio A., "Finalismo y formalismo en le concepto marsiliano de ley: la ley y el legislador humanos en el *Defensor pacis*", *Patristica et Mediaevalia*, XVIII, 1997

----- "Marsilio de Padua y la teoría de la soberanía popular", *Patristica et Mediaevalia*, XXII, 2001

Coleman, Janet, *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, Blackwell, USA, 2000

----- "*Dominium* in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke", *Political Studies*, N° 34, 1985

----- "The Dominican Political Theory of John of Paris in its Context", *The Church and Sovereignty, Essays in Honour of Michael Wilks*, ed. D. Wood, Oxford, 1991.

Connor, Martin, "Some Medieval Commentaries on Aristotle's *Politics*", *History*, 36, 1951.

Cooper, John M., "Hypothetical necessity and natural teleology", en *Philosophical issues in Aristotle's biology*, ed. by Allan Gotthelf and James G. Lennox, Cambridge University Press, 1987.

Cooper, John M., "Friendship en the Good in Aristotle", *The Philosophical Review*, 86, 1977

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1971.



Corso de Estrada, Laura, "Proyecciones de la concepción ciceroniana de naturaleza en la ética escolástica del S. XIII. M. Tulio Cicerón y Tomás de Aquino" en *Anuario Filosófico*, 34, 2001.

D'Amico, Claudia, *El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media*, AAVV. La Filosofía política Clásica., EUDEBA, Buenos Aires, 1999.

D'Ancona Costa, *Tommaso D'Aquino. Commento al "Libro delle cause"*, Rusconi, 1986.

-----, *La discesa dell'anima nei corpi*, Il Poligrafo, 2003,

De Boni, Luis Alberto, "Tomás de Aquino y Boecio de Dacia: lectores de los clásicos con respecto a la felicidad", *Idade Média. Ética e Política*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1996.

----- "El tratado *De lege* de Tomás de Aquino: una relectura de las cuestiones sobre la ley divina", *Patristica et Mediaevalia*, XXI, 2000

Dod, B.G., "Aristoteles latinus", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (Ed. by Kretzmann, Kenny and Pintos), Cambridge, 1982

Dufault, L., "L'idée de nature dans le premier livre des Politiques D'Aristote", *Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie*, XII, 1953

Dufeil, Michel Marie, "Le bonheur de Thomas D'Aquin, L'idée de Bonheur au moyen âge", *Actes du Colloque D'Amiens*, 1990

Duff, P. W., *Personality in Roman Private Law*, Cambridge University Press, 1938

Dunbabin, Jean, "The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Kretzmann, Kenny and Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982

Eggers Lan, Conrado, "Atenas y su constitución en al época clásica", *Anuario de filosofía Jurídica y social*, 1982.

Ehrenberg, "When Did the Polis Rise?", *The Journal of Hellenic Studies*, LVII, 1937

Evrigenis, Ioannis D., "The Doctrine of the Mean in Aristotle Ethical and Political Theory", *History of Political Thought*, XX, 1999.

Finnis, John, *Aquinas Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Great Britain, 1998

Fioravanti, Gianfranco, "La politica aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione", *Rivista di storia della filosofia*, N° 1, 1997.

----- "Philosophi contro legistae: un momento dell'autoaffermazione della filosofia nel Medioevo", *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 26, Berlin, 1998.

----- "La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni", *Le Felicità nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve, 2005.

Fortin, Ernest L. "San Agustín", en *Historia de la Filosofía Política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

----- "Santo Tomás de Aquino", en *Historia de la Filosofía Política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 2000 (2)

Garfagnini, Gian Carlo, "Garfagnini, Gian Carlo, "Il *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello", *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo, Atti del XXV Convegno storico istituzionale*, Spoleto, 1990.

----- *Cuius est potentia eius est actus "Regnum" e "Sacerdotium"* nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi, Filosofia e Cultura per Eugenio Garin, Editori Riuniti, Firenze, 1991.

----- "Tommaso tra felicità e beatitudine", *Le Felicità nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve, 2005.

Garin, Eugenio, *Studi sul neoplatonismo medievale*, Firenze, 1958.

Gewirth, A., *Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, New York, 1951

Gilson, Étienne, "La philosophie dans la "Monarchie", *Dante et la Philosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1939.

----- *La Filosofia en la Edad Media*, Gredos, 1952

Grabmann, Martin, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Beiträge zue Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* XXII, 1-2, Münster, 1931

Griesbach, Marc F., "John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy", *An Etienne Gilson Tribute*, Charles O Neil ed., The Merquette University Press, Milwaukee

Grignaschi, Mario, "L' ideologia marsiliana si spiega con l'adesione dell'autore all'uno o all'altro dei grandi sistemi filosofici dell'inizio del trecento?", *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale*, Editrice Antenore, Padova, V, 1979

Guariglia, Osvaldo, "La Eudaimonia en Aristoteles: un reexamen", *Méthexis*, X, Academia, Buenos Aires, 1997.

Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, Sur, Buenos Aires, 1966

Hankey, Wayne J. "Aquinas and the Platonists", *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, (Gersh and Hoenen, Ed.) Berlin - New York, 2002

Heiman, G., "John of Paris and the Theory of the Two Swords", *Classica et Mediaevalia*, 32, 1971-1980

Johnston, David, "The Jurists" *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. Rowe, Schofield, Cambridge University Press, 2000.

Juliá, V., Boeri, M, Corso, L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, EUDEBA, 1998

Kamp, Andreas, *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Valentino Editore, Napoli, 1993

Kantorowics, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985.

Kerferd, G. H., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1981.

Kenny, Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford, 1995

Keyt, David, "Fred Miller on Aristotle's Political Naturalism", *Ancient Philosophy*, XVI, 1996

----- "Three Basic Theorems in Aristotle's Politics", *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, USA, 1991.

Kraut, Richard, "Two Conceptions of Happiness", *The Philosophical Review*, LXXXVIII, 1979.

Kullmann, W, "Man as a Political Animal in Aristotle", *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, USA, 1991

----- "L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote", *Aristote Politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*, (Aubenque, P. ed.), Presses universitaires de France, Paris, 1993

Lagarde, G., *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyenage*, (tres volúmenes), Presses universitaires de France, Paris, 1948.

Lanza, Lidia, "Aspetti della ricezione della *Politica* aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia", *Studi Medievali*, 35, 1994

Leclercq, Jean, *Jean de Paris et L'ecclésiologie du XIII Siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1942

Lewis, Ewart, "The Positivism of Marsiglio of Padua", *Speculum*, XXXVIII, n°4, October 1963.

Lisska, Anthony, J., *Aquinas's Theory of Natural Law*, Clarendon Press-Oxford, 1996

Livov, Gabriel, "Aristóteles Unitario. Impugnación metafísica y política del federalismo" en *Deus Mortalis*, n° 6, 2007.

-----"Eunomía. Ley y legitimidad en la filosofía política de Aristóteles" en *Deus Mortalis*, n° 3, 2004.

Lloyd, Geoffrey, "L'idée de nature dans la Politique D'Aristote", *Aristote Politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*, (Aubenque, P. ed.), Presses universitaires de France, Paris, 1993

Luscombe, D. E., "The State of Nature and the Origin of the State", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Kretzmann, Kenny and Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982

MacDonald, Scott, "Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquina's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Falacy", *The Philosophical Review*, 1991

Magnavacca, Silvia A., "La crítica de San Agustín a la noción ciceroniana de *republica*", *Patristica et Mediaevalia*, III, 1982

McCready, "Papal *Plenitudo Potestate* and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory", *Speculum*, 48, 1973

McGrade, A. S., "Rights, Natural Rights, and the Philosophy of Law", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Kretzmann, Kenny and Pinborg (ed.), Cambridge University Press, 1982

McInerny Ralph, "Thomistic Natural Law and Aristotelian Philosophy" *St Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, ed. Goyette, Latkovic and Myers, The Catholic University of America Press, 2005.

Meyer, Susan Sauvé, "Aristotle, Teleology and Reduction", *The Philosophical Review*, 101, 1992

Miethke, Jürgen, *Las ideas políticas de la Edad Media*, (trad. F. Bertelloni), Buenos Aires, Biblos, 1993.

----- "La teoría política del medioevo tardío en la vía de la modernidad", *Patristica et Mediaevalia*, XXI, 2000

----- "La teoría política y la universidad den el siglo XIV", *Patristica et Mediaevalia*, XXV, 2004

----- "Señorío y libertad en la teoría política del siglo XIV", *Patristica et Mediaevalia*, XVI, 1995

----- "La *Donatio Constantini* en el conflicto publicístico entre Papa y Emperador en el siglo XIV", *Patristica et Mediaevalia*, XXVII, 2006

Miller, Fred, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, UK, 1995.

----- "Aristotle on Natural Law and Justice", *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, USA, 1991.

Nardi, Bruno, Dante e la Filosofia, *Nel Mondo di Dante*, Istituto Grafico Tiberino, Roma, 1944

Nederman, Cary, "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought", *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988

----- "Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters", *Viator*, 18, University of California Press, 1987

----- "Aristotelianism in John of Salisbury's *policraticus*", *Journal of the History of Philosophy*, XXI, 1983

----- "Aristotelianism and the Origins of *Political Science* in the Twelfth Century", *Journal of the History of Ideas*, LII, N° 2, April-June, 1991

----- "The Meaning of *Aristotelianism* in Medieval Moral and Political Thought", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, N° 4, October, 1996

----- Knowledge, Virtue (...) John of Salisbury's *Metalogicon*, *Medieval Studies*, 51, 1989

----- Character and Community in the *Defensor Pacis*: Marsiglio of Padua's Adaptation of Aristotelian Moral Psychology, *History of Political Thought*, XIII, 1992

----- "Aristotelian Ethics before the *Nicomachean Ethics*: Alternate Sources of Aristotle's Concept of Virtue in the Twelfth Century", *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th*, Brookfield, 1997

----- "What is dead and what is living in the Scholarship of Walter Ullmann" en *Pensiero Politico Medievale*, Pàtron Editore, Bologna, II, 2004.

----- “Body politics: the Diversification of Organic Metaphors in Later Middle Ages” en *Pensiero Politico Medievale*, Pàtron Editore, Bologna, II, 2004.

Oackley, Francis, “Natural Law, The Corpus Mysticum an Consent in Conciliar Thought, Natural Law”, *Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages*, Variorum Reprints, London, 1984.

Olivieri, Luigi, “Teoria aristotelica dell’opinione e scienza politica in Marsilio da Padova”, *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale*, Editrice Antenore, Padova, V, 1979

Parodi, Máximo, *Agostino e il desiderio, Le Felicità nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve, 2005.

Payen, Jean-Charles, “Synthèse sur le bonheur au moyen âge”, *L’idée de Bonheur au moyen âge*, Actes du Colloque D’Amiens, 1990

Peonidis, Filimon, “The Relation Between the Nicomachean ethics and the Politics revisited”, *History of Political Thought*, XXII, 2001

Perotto, Lorenzo, “Le insidie al bene comune nel *De Regno* di Tommaso D’aquino”, *Con-tratto*, III, N° 1-2, Ottobre, 1994

Perrin, Michele, “La transition de la notion antique de bonheur a la notion chretienne de beatitude”, *L’idée de Bonheur au moyen âge*, Actes du Colloque D’Amiens, 1990

Piaia, Gregorio, “L’errore di Erode e la *via media* in Giovanni da Parigi”, en *Marsilio e dintorni*, Editrice Antenore, Padova, 1999.

----- “*Sacerdotium e Regnum* in Giovanni Duns Scoto e in Marsilio da Padova”, en *Marsilio e dintorni*, Editrice Antenore, Padova, 1999.

Pizzorni, Reginaldo, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000.

Quillet, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970

----- “L’Aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l’averroïsme”, *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale*, Editrice Antenore, Padova, V, 1979

Riedel, Manfred, *Metafísica y Metapolítica, Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, vol. I, Alfa, Buenos Aires, 1976.

Ritter, Joachim, *Metafísica e Política, Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, 1983.

Rus Rufino, Salvador, “Significado e importancia e la Política de Aristóteles en la europa medieval y moderna” *Patristica et Mediaevalia*; XXVI, 2005

Schmidt, James, “A Raven with a Halo: the Translation of Aristotle’s *Politics*”, *History of Political Thought*, Vol. VII, N° 2, Summer 1986

Schmitt, Charles, *Aristóteles y el renacimiento*, trad. Silvia Manzo, Universidad de León, 2004

Schneider, Jakob Hans Josef, “La filosofía política de Dante Alighieri en la *Monarchia*”, *Patristica et Mediaevalia*, XXVII, 2006

----- “La filosofía política en el *De regno* de Tomás de Aquino”, *Patristica et Mediaevalia*, XXIV, 2003

Skinner, Quentin, *El nacimiento del estado*, trad. castell., Gorla, Buenos Aires, 2003

----- *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vol. trad. Castell. F.C.E., Mexico, 1993

Stiglmahr, F., *Über die Termini Hierach und Hierarchie. Beiflchirift für Katholische Theologie*, 1898

Strauss, Leo, “Marsilio de Padua”, en *Historia de la Filosofía Política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 2000

-----, “Cómo iniciar el estudio de la filosofía medieval”, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.



Stump, E. & Kretzmann, N., *Being and Goodness, Thomas Aquinas, Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford Uni. Press, Oxford, 2002.

Tierney, Brian, "The Continuity of Papal Political Theory in the Thirteenth Century. Some Methodological Considerations", *Church, Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Variorum reprints, London, 1979

Tursi, Antonio, "El antiimperialismo en el *Tractatus de Regia Potestate et Papali* de Juan Quidort de Paris", *Patristica et Mediaevalia*, XVI, 1995.

-----, "El hombre, un animal social y político" en *Deus Mortalis*, n° 4, 2005.

-----, "Sobre el galicanismo en el 'Tractatus de regia potestate et papali' de Jean Quidort de Paris", *Patristica et Mediaevalia*, XIV (1993), 57-62.

-----, "Propiedad privada en Juan de Paris", *Teorías filosóficas de la propiedad*, Buenos Aires, Publicaciones del C.B.C. UBA, 1997. 33-37.

Ubl, Karl, "Republicanism y platonismo en la *Monarchia* de Dante", *Patristica et Mediaevalia*, XXIV, 2003

----- "El itinerario de Juan Quidort hacia la filosofía social", *Patristica et Mediaevalia*, XXVI, 2005

Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, España, 1999

-----*Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. Castell., Alianza, España, 1985

-----"Algunas observaciones sobre la evaluación Medieval del *Homo Naturalis* y el *Cristianus*", *Escritos sobre teoría política medieval*, (Bertelloni, F. comp.), Buenos Aires, Eudeba, 2003.

----- "The Medieval Papacy, St. Thomas and Beyond", *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, Variorum reprints, London, 1988

-----La "Monarchia" de Dante como ilustración de una "renovatio" político-religiosa, en *Escritos sobre teoría política medieval*, (Bertelloni, F. comp.), Buenos Aires, Eudeba, 2003.

----- "Boniface VIII and his Contemporary Scholarship", en Ullmann, W., *Scholarship and Politics in the Middle Ages*, (Collected Studies), Variorum Reprints, London, 1978

Vereker, Charles, *El desarrollo de la Teoría Política*, EUDEBA, 1961.

Veysset, Philippe, *Situation de la politique dans la pensée de St Thomas D'Aquin*, Editions du cedre, Paris, 1981.

Viley, M. *El Derecho Romano*, EUDEBA, 1945.

von Fritz, K. and Kapp, E., "The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature", *Articles on Aristotle, 2. Ethics and Politics*, (Barnes, J., Schofield, M, and Sorabji, R. ed.) St. Martin's Press, New York, 1977

Walther, Helmut G., "Una relación complicada. Los juristas y Aristóteles", *Patristica et Mediaevalia*, XXII, 2001

Wheeler, Marcus, "Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle", *Articles on Aristotle, 2. Ethics and Politics*, St. Martin's Press, New York, 1977.

Wiland, Georg, "L'urgence de l'éthique philosophique au XIIIe siècle, avec une attention spéciale pour le *Guide de l'étudiant parisien*", *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Actes du colloque international*, Claude Lafleur y Joanne Carrier (ed.), Canada, Brepols, 1997.

----- "La recepción de la Política aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua", *Patristica et Mediaevalia*, XXI, 2000.

Yack, Bernard, *The Problems of a Political Animal, Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, USA, 1993.

# Índice General

Abreviaturas-----	1
-------------------	---

Introducción General: La Filosofía Política Medieval-----	2
---	---

## Capítulo primero

### El contexto de recepción de la *Política* de Aristóteles

Introducción-----	11
1. Contexto histórico: religión y política -----	14
2. El contexto teórico del reingreso de la <i>Política</i> de Aristóteles-----	23
El modelo teológico-político-----	23
De la naturaleza agustiniana a la naturaleza aristotélica-----	25
El modelo juridico-político: la teoría política como ciencia antes de -----	26
La política como ciencia a partir de 1265: una definición de <i>civilis scientia</i> -----	30
3. La traducción latina de Moerbeke de la <i>Política</i> de Aristóteles -----	34
κοινωνία – <i>communitas</i> y <i>communicatio</i> -----	36
πόλις – <i>civitas</i> -----	38

## Capítulo segundo

### Génesis de la concepción medieval del *naturalismo político*

Introducción-----	45
1. Teología política y “aristotelismo político”-----	47

La formulación agustiniana -----	47
La relectura tomista de la formulación agustiniana:	
la política como dimensión connatural al hombre-----	52
2. El “naturalismo político aristotélico” como categoría historiográfica-----	58
Conceptos fundamentales-----	59
3. Aristóteles y el concepto de naturaleza en la teoría de la <i>pólis</i> -----	70
3.1. La <i>pólis</i> existe por naturaleza-----	72
La <i>pólis</i> : <i>arché</i> y <i>télos</i> -----	80
3.2. El hombre es por naturaleza un animal político-----	85
El hombre como <i>zôon lógon echón</i> -----	88
La condición humana como condición política-----	91
3.3. La apelación naturalista-----	94
El dilema <i>phúsis-nómos</i> -----	94
Mecanismo y finalidad-----	101

### Capítulo tercero

#### Tomás de Aquino y el tratado *De Regno Ad Regem Cypri*

Introducción-----	111
Organización del tratado -----	112
La argumentación tomista-----	114
1. El <i>origo regni</i> -----	115
La operatividad del concepto de <i>natura</i> en la definición del hombre como	
animal <i>socialis et politicum</i> -----	124
El hombre como <i>agens intellectualis</i> -----	125
La distinción tomista entre <i>social</i> y <i>político</i> -----	129
Es necesario al hombre la vida en la <i>civitas</i> o <i>provincia</i> -----	131
2. Algunos elementos de la teoría de la monarquía-----	140
Unidad y bien común. El gobierno del monarca-----	140
3. Breve <i>excursus</i> sobre el concepto de <i>lex naturalis</i> en el tratado <i>De lege</i> -----	147

## Capítulo cuarto

### Juan de París y el tratado *De regia potestate et papali*

Introducción-----	167
Contexto histórico del tratado-----	168
El tratado <i>De regia potestate et papali</i> -----	170
1. Qué es el gobierno real y dónde tiene su origen-----	175
2. La teoría de la propiedad: <i>dominium in rebus</i> -----	185
Propiedad y orden natural en el <i>origo regnum</i> -----	201
3. El poder eclesiástico-----	208
Distinción entre la <i>potestas ordinis</i> y la <i>potestas jurisdictionis</i> -----	213

## Capítulo quinto

### Marsilio de Padua y el tratado *Defensor pacis*

Introducción-----	219
Contexto histórico del tratado-----	220
Intención y metodología del <i>Defensor pacis</i> -----	221
1. El origen de la <i>communitas civilis</i> -----	226
2. La causa de la <i>communitas civilis</i> -----	230
La función de la experiencia en la conformación de la <i>communitas civilis</i> -----	234
El fundamento epistemológico de la <i>scientia civilis</i> marsiliana-----	238
La metáfora orgánica-----	244
3. El hombre no es político por naturaleza. La respuesta de Marsilio al problema de la politicidad <i>in statu innocentiae</i> -----	248
<b>Conclusiones</b> -----	<b>257</b>
<b>Bibliografía</b> -----	<b>262</b>